Д 49/379 | Серия 7 №4

Геффдинг: Современные философы

G 49/379

Фб II

ОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ БИБЛІОТЕКА
Серія VII, № 4-й

И 201/1252

ГАРАЛЬДЪ ГЕФФДИНГЪ

Д 49/379

СОВРЕМЕННЫЕ ФИЛОСОФЫ

Издательство
О. Н. ПОПОВОЙ

С.-ПЕТЕРБУРГЪ
Невскій, 54

Изданія О. Н. Поповой.

Бердяевъ, Н. Субъективизмъ и индивидуализмъ въ общественной философіи. Критическій этюдъ о Н. К. Михайловскомъ. Съ предисловіемъ П. Струве . . . . . 2 р. 25 к.

Беркли, Джорджъ. Трактатъ о началахъ человѣческаго знанія, въ которомъ изслѣдуются главныя причины заблужденія и трудности наукъ, а также основанія скептицизма, атеизма и безвѣрія. По порученію философскаго общества при Спб. Университетѣ переведено Е. Ѳ. Дебольской, подъ ред. Н. Г. Дебольскаго. . . . . 40 к.

Болинъ, В. Спиноза. Біографическій и культурно-историческій очеркъ. Пер. съ нѣм. З. Н. Журавской и Д. В. Страндена, подъ ред. П. Б. Струве. Съ портр. Спинозы. . . . . 60 коп.

Содержаніе: Введеніе. Юношескіе годы въ Амстердамѣ. Скитанія. Первые годы въ Гаагѣ. Спокойная жизнь и занятія философіей. Главный трудъ Спинозы. Примѣчанія.

Геффдингъ, Гаральдъ. Философскія проблемы. Пер. съ нѣм. Ѳ. Капелюша. . . . . 40 коп.

Допущена Учен. Ком. М. Н. Пр. въ учен., старш. возр., библ. средн. учебн. заведеній.

Содержаніе: Введеніе. I. Проблемы сознанія. Понятіе личности и аналогическая психологія. — Пробѣлы въ области психической безпрерывности. Психологія и физіологія.—Воля и энергія. II. Проблема познанія. Виды познанія.—Качество и количество. — Элементарное и идеальное понятіе причины.—Субъектъ и объектъ.—III. Проблема бытія. Проблема и методъ. Метафизика, какъ искусство.—Первый основной феноменъ бытія. (Единство или разнообразіе). Второй осн. фен. (Духъ или матерія). Третій осн. фен. (Косность или развитіе). IV. Проблема оцѣнки. Введеніе. А. Этическая проблема. В. Религіозная проблема.

Гюйо. Исторія и критика современныхъ англійскихъ ученій о нравственности. Пер. Н. Южанина. Редакція Г. Фальборка и В. Чарнолускаго . . . . . 2 р.

Крепелинъ, Эмиль, проф. **Гигіена труда.—Умственный трудъ.—Переутомленіе.** Пер. съ нѣм. . . . . 30 коп.

Кроненбергъ. Философія Канта и ея значеніе въ исторіи развитія мысли. Съ портр. Канта . . . . . 40 коп.

Содержаніе: Жизнь и философское развитіе Канта.—I. Мѣсто Канта въ исторіи.—II. Жизнь Канта и его характеръ.—III. Труды Канта.—IV. Ученіе о познаніи.—V. Ученіе о нравственности.—VI. Ученіе религіи.—VII. Ученіе о прекрасномъ.—VIII. Вліяніе Канта.

201
1253
49
379

ОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ БИБЛІОТЕКА
Серія VII, №4-й

Москва
1931 г.

ГАРАЛЬДЪ ГЕФФДИНГЪ

СОВРЕМЕННЫЕ ФИЛОСОФЫ

Лекціи, читанныя въ Копенгагенскомъ Университетѣ осенью 1902 г.

Переводъ съ датскаго, съ дополненіями по нѣмецкому изданію, вышедшему при участіи автора,

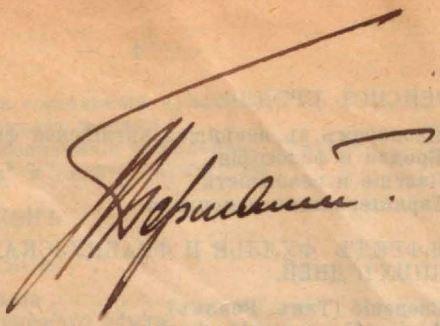
А. Смирнова,

подъ редакціей профессора А. Л. ПОГОДИНА.

Издательство
О. Н. ПОПОВОЙ
1907
С.-ПЕТЕРБУРГЪ
Невскій, 54

Тип. Спб. Акц. Общ. „СЛОВО“. Ул. Жуковскаго, 21.

Всесоюзная библиотека имени В. И. Ленина
30332-304
2011142788



ОГЛАВЛЕНІЕ.

стр.

Введеніе 7

ПЕРВАЯ ГРУППА.

Объективно-систематическое направленіе.

I. ВИЛЬГЕЛЬМЪ ВУНДТЪ.

1. Ходъ философскаго развитія 11
2. Психологическая проблема 17
   a) Физіологія и психологія . . . . . —
   b) Особенности психической жизни 20
   c) Элементы психической жизни 22
3. Проблема познанія 25
   a) Наивный и критическій реализмъ . . . . . —
   b) Наблюденіе, разсудокъ, разумъ 27
4. Проблема бытія 31
   a) Метафизика и эмпиризмъ . . . . . —
   b) Идеи 32
   c) Критическія замѣчанія 35
5. Этическая проблема 36
   a) Исторія и этика . . . . . —
   b) Общество и индивидъ 38
   c) Этика и метафизика 40

II. РОБЕРТЪ АРДИГО.

1. Философія въ Италіи послѣ Возрожденія 42
2. Ходъ развитія, Ардиго 44
3. Ученіе о развитіи и ученіе о познаніи 48
4. Психологія 51
5. Этика 54

стр.

III. ФРЕНСИСЪ БРЭДЛИ.

1. Идеализмъ въ новѣйшей англійской философіи . . . 58
2. Брэдли и философія 59
3. Явленіе и реальность 63
4. Характеристика и критика 67

IV. АЛЬФРЕДЪ ФУЛЛЬЕ И ФРАНЦУЗСКАЯ ФИЛОСОФІЯ НАШИХЪ ДНЕЙ.

1. Введеніе (Тэнъ. Ренанъ) 71
2. Философія развитія, Фуллье 81
3. Философія, отрицающая принципъ непрерывности . . 85
4. Шарль Ренувье 86
5. Эмиль Бутру 94

Вторая группа.

Гносеолого-біологическое направленіе.

Введеніе 99

I. ЕСТЕСТВОИСПЫТАТЕЛИ, ЗАНИМАЮЩІЕСЯ ФИЛОСОФІЕЙ.

1. Джемсъ Кларкъ Максуэллъ 100
2. Эрнстъ Махъ 106
3. Генрихъ Герцъ 111
4. Вильгельмъ Оствальдъ 115

II. ЕСТЕСТВЕННАЯ ИСТОРІЯ ПРОБЛЕМЪ.

Рихардъ Авенаріусъ 118

Третья группа.

Философія опредѣленія цѣнностей.

Введеніе 128

I. ЖАНЪ-МАРИ ГЮЙО. 130

A. Критика англійской этики 132
B. Этика 133
C. Эстетика 136
D. Философія религіи 137

II. ФРИДРИХЪ НИЦШЕ. 141

A. Характеристика и біографія . . . . . —
B. Произведенія Ницше 149
C. Культурно-историческая исходная точка 155

стр.
D. Цѣль исторіи и соціальный дуализмъ 158
E. Возстаніе рабовъ въ морали 163
F. Философское обоснованіе соціальнаго дуализма . . . 166
G. Послѣднее „да“ и смерть Заратустры 168

III. РУДОЛЬФЪ ЭЙКЕНЪ 175

IV. ВИЛЬЯМЪ ДЖЕМСЪ. 185

A. Три точки зрѣнія 187
B. Природа религіознаго опыта 192
C. Важнѣйшіе типы 194
D. Основная мысль религіи. 197
E. Замѣчанія о философіи религіи Джемса 198

ПРИМѢЧАНІЯ. 202

ВВЕДЕНІЕ.

Въ моемъ изложеніи новѣйшей философіи я остановился на 1880 годѣ. По нѣсколькимъ причинамъ я поставилъ этотъ годъ границей моихъ изслѣдованій. Во-первыхъ, къ тому времени до извѣстной степени закончились споры и прекратилось взаимодѣйствіе между двумя великими направленіями мысли XIX вѣка—романтикой и позитивизмомъ. Оба они развили свои окончательные логическіе выводы и отчасти нашли себѣ коррективы. Въ характерныхъ точкахъ зрѣнія Лотце и Спенсера и въ выдвигавшейся новой критической философіи были найдены нѣкоторыя точки равновѣсія. Правда, наряду съ ними появились нѣкоторыя новыя стремленія, но они тогда не приняли еще ясной и характерной формы опредѣленныхъ направленій. Во-вторыхъ, изложеніе и оцѣнка непосредственно современныхъ направленій мысли подчиняются инымъ условіямъ, чѣмъ разработка такихъ явленій въ области философіи, которыя являются уже исторически законченными. Освѣщеніе съ психологической и біографической точекъ зрѣнія оказывается не столь легко возможнымъ, а между тѣмъ въ области философіи, вслѣдствіе глубокой внутренней связи между мышленіемъ и личностью мыслителя, оно совершенно необходимо. Поэтому способъ трактованія предмета долженъ быть инымъ, чѣмъ въ томъ случаѣ, когда рѣчь идетъ о направленіяхъ, болѣе окончательно принадлежащихъ прошлому. Въ-третьихъ, именно около 1880 года я началъ свои болѣе самостоятельныя философскія работы; это также даетъ мнѣ меньше возможности объективно относиться къ чужимъ работамъ, появившимся послѣ этого времени.

Поэтому, если я теперь и пытаюсь дать характеристику философскихъ стремленій за послѣднюю четверть вѣка, стремленій, которыя я считаю наиболѣе важными, то для меня всетаки вполнѣ ясно, что личный, субъективный фак-

торъ скажется здѣсь значительно сильнѣе, чѣмъ въ моемъ предыдущемъ произведеніи. Онъ проявится какъ въ выборѣ представителей философскихъ теченій, такъ и въ изложеніи ихъ ученій и въ ихъ оцѣнкѣ. По этой-то причинѣ я и выпускаю настоящую книгу въ качествѣ отдѣльной, самостоятельной работы, а не въ видѣ третьей части исторіи новѣйшей философіи.

Желая съ самаго же начала выдвинуть особенность философскихъ попытокъ новѣйшаго времени, я долженъ сказать, что она заключается въ значительно большей трудности классифицировать ихъ по сравненію съ философскими направленіями прошлаго времени. Чѣмъ основательнѣе изучаешь философію, тѣмъ больше оказывается, насколько недостаточны обычныя рубрики классификаціи, всевозможные „измы". Какъ мышленіе, такъ и бытіе отличаются въ сущности своей и ея проявленіяхъ слишкомъ большимъ многообразіемъ, чтобы возможна была такая чисто внѣшняя ихъ группировка. Въ особенности все больше и больше выясняется, насколько всякое философское теченіе является одновременно и работой мысли, и знаменіемъ времени. Философія есть какъ разработка проблемъ, такъ и нѣкоторый симптомъ, и въ наше время она рѣзко выдвигается въ этой двоякой своей формѣ. Частью бытіе является намъ со все болѣе различныхъ своихъ сторонъ, со все большей глубиной и многообразіемъ, частью же все больше и больше приходится замѣчать и обращать вниманіе на то, что субъективные факторы оказываютъ свое вліяніе на всякое мышленіе, гдѣ и можно прослѣдить ихъ отголоски. Обѣ эти стороны философіи (ихъ можно назвать субъективной и объективной ея сторонами) выступаютъ у современныхъ философовъ съ большею рѣзкостью, чѣмъ у философовъ прошлыхъ временъ.

Сильнѣе, чѣмъ прежде, подчеркивается теперь необходимость наблюденія, анализа, критики, объективной связи, но въ то же время настойчивѣе, чѣмъ прежде, выдвигается субъективный выборъ точекъ зрѣнія и исходныхъ точекъ и заключительныхъ мыслей. Однако (и это, быть можетъ, самое характерное), при этомъ вовсе никто не думаетъ, что тутъ мы имѣемъ дѣло съ наличностью непримиримаго противорѣчія и несовмѣстимыхъ противоположностей; напротивъ, суще-

ствуетъ молчаливое убѣжденіе, что объективное и субъективное теченія въ области мышленія въ концѣ концовъ совпадутъ и сольются.

Философы въ своихъ изысканіяхъ руководятся то болѣе объективными, то болѣе субъективными мотивами. Вильгельмъ Вундтъ и Эрнстъ Махъ перешли къ философіи отъ естествознанія, и даже естествоиспытатели, подобные Кларку Максуэллу и Герцу, которые не желаютъ покинуть предѣловъ своей спеціальности, чувствуютъ потребность установить и выяснить основныя предпосылки, полагаемыя ими въ основу своихъ изслѣдованій, и въ силу этого приходятъ въ соприкосновеніе съ философіей. Робертъ Ардиго отъ католической теологіи перешелъ къ критической и позитивной философіи, правда, не сразу, и безъ рѣзкаго перелома, но путемъ долгой работы мышленія. Фридрихъ Ницше начинаетъ въ качествѣ филолога и историка культуры; но проблема культуры, какъ она ему представлялась даже въ сравнительно узкихъ историческихъ рамкахъ, пробуждаетъ въ немъ страстную работу мысли, приводящую его черезъ ожесточенную критику и полемику къ идеальнымъ построеніямъ, гдѣ фантазія и чувство дѣйствуютъ въ согласіи съ мышленіемъ. Для Вильяма Джемса, первыя изслѣдованія котораго относились къ области медицины, отправнымъ пунктомъ философствованія является психологическій интересъ, а именно интересъ къ психическимъ явленіямъ, связаннымъ съ волей, вѣрой и надеждой; поэтому-то психологія религіи должна была быть ему особенно близка. У людей вродѣ Ф. Х. Брэдли, Рихарда Авенаріуса, Жана-Мари Гюйо и Рудольфа Эйкена стремленіе къ философіи пробудилось, повидимому, непосредственно, внѣ зависимости отъ другихъ вліяній, хотя и у нихъ оно выступаетъ въ индивидуально-различныхъ формахъ. Собственно говоря, философствуемъ мы всѣ, хотя—въ силу различныхъ внутреннихъ и внѣшнихъ условій—лишь у немногихъ развивается послѣдовательная и связанная въ нѣчто цѣльное работа мысли. „Изъ ста размышляющихъ людей только одинъ становится философомъ“.

Классификацію важнѣйшихъ философскихъ теченій послѣдней четверти вѣка можно установить путемъ выдѣленія изъ нихъ трехъ группъ или направленій.

Систематическое направленіе имѣетъ своихъ представителей въ группѣ мыслителей, стремящихся особенно къ тому, чтобы освѣтить проблему бытія, и въ то же время добивающихся развитія и выработки цѣльнаго міросозерцанія. Таковы Вундтъ, Ардигó, Брэдли и Фуллье. У второго направленія, гносеолого-біологическаго, на первомъ планѣ стоитъ проблема познанія; оно стремится найти простѣйшіе пути, съ помощью которыхъ могли бы получить удовлетвореніе запросы мышленія; въ то же время сама умственная жизнь, выражающаяся въ мышленіи, разсматривается, какъ особый видъ жизни вообще, подчиненный всеобщимъ законамъ жизни. Къ этому направленію принадлежатъ естествоиспытатели Максуэллъ, Герцъ и Махъ; указанная тенденція находитъ свое самое характерное выраженіе въ попыткѣ Авенаріуса дать естественную исторію проблемъ. Третье направленіе занимается главнымъ образомъ проблемой цѣнностей. Эта философія цѣнностей беретъ основныя этическія или религіозныя проблемы и старается освѣтить или разрѣшить ихъ съ новыхъ точекъ зрѣнія. У родоначальниковъ этого направленія, Гюйо и Ницше, преобладающимъ факторомъ является субъективный. У Рудольфа Эйкена этотъ интересъ совпадаетъ съ нѣкоторой философской спекуляціей, старающейся доказать необходимость нѣкоторыхъ объективныхъ силъ, безъ которой субъективность оказалась бы висящей въ воздухѣ. Вильямъ Джемсъ разрабатываетъ проблему оцѣнки въ религіозно-психологическомъ изслѣдованіи, пытаясь, путемъ описанія различныхъ религіозныхъ типовъ, дать возможность всесторонне оріентироваться въ природѣ религіозной жизни. Во всѣхъ этихъ группахъ психологическое наблюденіе и анализъ играютъ существенную роль, такъ что и здѣсь подтверждается наличность четырехъ проблемъ, которую я въ „Исторіи новѣйшей философіи“ нашелъ историческимъ путемъ и ближе пытался опредѣлить и обосновать въ „Философскихъ проблемахъ“.

Путемъ характеристикъ упомянутыхъ трехъ группъ современныхъ мыслителей я надѣюсь оріентировать читателя въ области современнаго мышленія.

ПЕРВАЯ ГРУППА.

Объективно-систематическое направленіе.

I. Вильгельмъ Вундтъ.

1. Вундтъ представляетъ собою крупный примѣръ нѣмецкой работоспособности. Ни одинъ изъ нынѣ живущихъ философовъ не превосходитъ его полнотой знаній, способностью объединять свои многообразныя свѣдѣнія общими точками зрѣнія и неутомимымъ стремленіемъ вносить, какъ въ мелкое, такъ и въ крупное, точность и ясность. Онъ не обладаетъ тонкостью и глубиной проникновенія Лотце; онъ болѣе прочно стоитъ на почвѣ дѣйствительности и не отваживается такъ вдаваться въ метафизику, какъ Лотце. По сравненію съ Спенсеромъ онъ больше идеалистъ. Съ низинъ опыта онъ стремится къ вершинамъ мышленія; этихъ вершинъ достигала, какъ она думала, романтика, но, по мнѣнію Вундта, воодушевленнаго критическимъ направленіемъ Канта, онѣ являются лишь высшимъ пунктомъ кругозора, которымъ (пунктомъ) мы пользуемся для оріентировки.

Вундтъ родился около Мангейма, 16 августа 1832 года. Онъ изучалъ медицину и къ философіи пришелъ черезъ свои физіологическія изслѣдованія. Его „Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung“ (1859—62) посвящены главнымъ образомъ изученію вліянія движеній глаза на представленіе о пространствѣ. На съѣздѣ естествоиспытателей въ Шпейерѣ въ 1861 году онъ сдѣлалъ докладъ о физіологическомъ

времени, т. е. о времени, протекающемъ между воспріятіемъ какого-либо ощущенія и его внѣшнимъ выраженіемъ въ той или иной формѣ. Въ „Vorlesungen über die Menschen- und Thierseele“ (1863, 3 изд. 1897) примѣненъ, наряду съ экспериментально-физіологическимъ, также и этнологическій методъ. Пробывъ въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ экстраординарнымъ профессоромъ физіологіи въ Гейдельбергѣ, въ 1874 году Вундтъ сталъ преемникомъ Альберта Ланге по каѳедрѣ индуктивной философіи въ Цюрихѣ, но уже въ слѣдующемъ году принялъ профессуру по каѳедрѣ философіи въ Лейпцигѣ, гдѣ и работаетъ до сего времени. Жизнь Вундта сосредоточивается въ ходѣ его работъ. Личность его мало выступаетъ въ его произведеніяхъ; на тѣхъ, кто входитъ съ нимъ въ соприкосновеніе въ жизни, онъ производитъ сильное впечатлѣніе своей тихой теплотой, открытою сердечностью и сдержаннымъ интеллектуальнымъ воодушевленіемъ.

Незадолго передъ отъѣздомъ въ Лейпцигъ онъ издалъ свою „Физіологическую психологію“ (1874), крупнѣйшее произведеніе въ области экспериментальной психологіи послѣ фехнеровскихъ „Элементовъ психофизики“. Въ „Физіологической психологіи“ излагаются методы и физіологическая основа психологіи и подробно разрабатываются лишь тѣ отдѣлы психологіи, которые получаютъ наибольшее освѣщеніе именно этимъ (экспериментально-физіологическимъ) путемъ. Описаніе и анализъ отходятъ на задній планъ передъ экспериментомъ. Болѣе подробное изложеніе психологіи Вундтъ далъ позднѣе, въ своемъ „Очеркѣ психологіи“ (1896). Въ Лейпцигѣ онъ устроилъ экспериментально-психологическую лабораторію, первое университетское учрежденіе такого рода, и началъ издавать журналъ „Philosophische Studien“ (20 томовъ, съ 1883 по 1903 г.).

О значеніи, какое имѣли экспериментально-физіологическія изслѣдованія при переходѣ Вундта отъ физіологіи къ философіи, онъ высказался очень интересно въ статьѣ „Ueber die psychische Causalität und das Prinzip des psychophysischen Parallelismus“ („Philosoph. Stud.“ 1894, стр. 121—124). Они убѣдили его въ независимости психологіи по отношенію къ физіологіи и метафизикѣ, независимости, которую отстаивали уже англійская школа и Кантъ. „Еслибъ

меня спросили,—говоритъ онъ,—въ чемъ состпояла и состоитъ для меня психологическая цѣнность экзсперимента́льнаго наблюденія, я бы отвѣтилъ, что оно вывало во мнѣ и постоянно укрѣпляло совершенно новый взглядъ на природу и связь душевныхъ процессовъ. Когда я впервые подошелъ къ психологическимъ проблемамъ, я раздѣлялъ общій предразсудокъ, столь близкій всѣмъ физіологамъ, будто образованіе чувственныхъ воспріятій есть исключительно дѣло и результатъ физіологическихъ свойствъ нашихъ органовъ чувствъ. Прежде всего на дѣятельности органа зрѣнія (въ особенности, кога дѣло касается представленія пространства) я научился понимать творческій актъ синтеза, послужившій мнѣ впослѣдствіи путеводителемъ къ выясненію и психологическому пониманію развитія высшихъ функцій фантазіи и разсудка (Forstand), въ чемъ старая психологія не давала мнѣ никакой помощи. Когда я затѣмъ перешелъ къ изслѣдованію условій теченія представленій во времени, передо мной открылась новая перспектива въ развитіи функцій воли (а именно въ фактѣ вліянія подготовленности и напряженности вниманія на сокращеніе физіологическаго времени), внѣшнихъ изъ внутреннихъ, сложныхъ изъ простыхъ, а также открылись новыя перспективы въ пониманіи тѣсной взаимной зависимости между всѣми психическими функціями, раздѣленными и обособленными путемъ искусственныхъ абстракцій и названій (представленіе, чувства, воля), другими словами—я понялъ цѣльность и недѣлимость психической жизни и ея внутреннюю однородность на всѣхъ ея ступеняхъ".

Такимъ путемъ Вундтъ пришелъ къ понятію синтеза, которое Кантъ нашелъ въ свое время при анализѣ функцій разсудка и представленій пространства и времени. Подъ „творческимъ синтезомъ" онъ понимаетъ такое объединеніе и связь психическихъ элементовъ, продуктъ котораго обладаетъ свойствами, не присущими ни одному изъ составныхъ элементовъ. Нерѣдко Вундтъ упускаетъ изъ виду, что это понятіе ничего не объясняетъ, хотя и весьма пригодно для описанія особенностей психическихъ явленій. Въ синтезѣ онъ особенно подчеркиваетъ элементъ активности и постепенно (въ позднѣйшихъ изданіяхъ своей психологіи) приходитъ

къ признанію воли, какъ центральнаго, основного элемента въ психической жизни.

Не однимъ только путемъ психологическихъ изслѣдованій перешелъ Вундтъ отъ естествознанія къ философіи. Какъ естествоиспытатель, онъ замѣтилъ, что всякая наука по природѣ своей покоится на извѣстныхъ предпосылкахъ. Поэтому у него невольно возникъ вопросъ, какъ обосновать сами эти предпосылки, обосновывающія для насъ все остальное. Такимъ образомъ возникаетъ теорія познанія. Въ своей работѣ „Die physikalischen Axiome und ihre Beziehung zum Causalprincip. Ein Capitel aus einer Philosophie der Naturwissenschaften" (Erlangen, 1866) Вундтъ занялся этимъ вопросомъ. Здѣсь онъ сдѣлалъ попытку вывести основныя положенія физики изъ принципа, что все имѣетъ свою причину, въ связи съ положеніемъ, что всѣ явленія природы представляютъ собою движенія. Это второе положеніе онъ вновь обосновываетъ тѣмъ, что движеніе есть самое простое измѣненіе, при которомъ движущійся предметъ перемѣняетъ свое положеніе по отношенію къ другому предмету, не теряя при этомъ ни одного изъ своихъ свойствъ. Здѣсь Вундтъ еще не выяснилъ себѣ гносеологическихъ трудностей такого пониманія, носящаго, по сравненію съ его позднѣйшей теоріей познанія, нѣсколько догматическій характеръ.

Такимъ образомъ Вундтъ пришелъ къ философіи двумя путями, а въ своихъ позднѣйшихъ произведеніяхъ расширилъ и углубилъ свой взглядъ на нее.

Разработка гносеологической проблемы побудила его написать крупное произведеніе о логикѣ („Логика. Изслѣдованіе принциповъ познанія и методовъ естественно-научныхъ изысканій", 1880—83, 2-е изд. 1893—95). Что придаетъ этой работѣ большую цѣнность, такъ это—включенный въ нее богатый матеріалъ изъ области спеціальныхъ наукъ. Вундтъ разсматриваетъ науку, скорѣе какъ исторически данный фактъ въ духовной жизни человѣчества, чѣмъ какъ стремленіе, возможность и законность котораго подлежатъ изслѣдованію. Эта черта характерна для всей философіи Вундта. Поэтому его работа по логикѣ носитъ скорѣе характеръ энциклопедіи, чѣмъ разработки принципіальныхъ вопросовъ. Съ формальной и принци-

піальной стороны произведенія Зигварта, Шуппе и Бенно Эрдмана, быть можетъ, и слѣдуетъ предпочесть логикѣ Вундта, но ни одно изъ нихъ не обладаетъ такой реальной полнотой, какъ работа Вундта.

Изложеніе этики Вундта (1886, 3-е изд. 1902) носитъ характеръ, аналогичный изложенію его логики. Онъ видитъ въ этическихъ принципахъ, какъ и въ наукѣ, нѣкоторый крупный фактъ, который отдѣльныя лица должны признавать и передавать дальше, и не входитъ въ трудности, заключающіяся въ требованіи этого признанія въ томъ случаѣ, когда необходимо бываетъ его опредѣленное обоснованіе. Въ основѣ этики Вундта лежитъ психологія народовъ: эта послѣдняя показываетъ, какъ возникаютъ этическіе принципы изъ историческихъ и соціальныхъ связей и отношеній, среди которыхъ протекаетъ всякая человѣческая жизнь. О мѣстѣ, занимаемомъ этикой въ системѣ философіи Вундта, я буду говорить позднѣе.

Главное философское произведеніе Вундта—„Система философіи“ (1889, 2 изд. 1897). Въ немъ искусство изложенія достигаетъ своей высшей точки. Здѣсь онъ даетъ свое заключительное пониманіе философіи, какъ цѣлаго, и ея проблемъ. Къ этому произведенію примыкаетъ „Введеніе въ философію“ (1901), въ которомъ, по сравненію съ предшествовавшими работами, можно замѣтить нѣкоторые новые оттѣнки во взглядахъ. Первое мѣсто въ немъ занимаетъ характеристика различныхъ направленій въ исторіи философіи.

По мнѣнію Вундта, къ философіи насъ приводитъ интеллектуальная потребность, которая все болѣе и болѣе обособляется въ своемъ различіи отъ религіозной потребности, не устраняя ея однако. Философія означаетъ такое пониманіе міра и жизни, которое удовлетворяетъ требованіямъ какъ чувства, такъ и разума.

Въ новѣйшее время не одна только философія, какъ было у грековъ, служитъ для удовлетворенія этой интеллектуальной потребности. Теперь развились отдѣльныя науки и подѣлили между собою область опыта. Ихъ можно раздѣлить на три группы. Математика учитъ о числѣ, пространствѣ и движеніи. Естествознаніе есть наука о явленіяхъ и предметахъ природы. Науки о духѣ дѣлятся на психологію, филологію и исторію. Различіе между этими тремя

группами наукъ заключается не только въ различіи ихъ объектовъ, но главнымъ образомъ, и въ особенности, въ различіи точекъ зрѣнія, лежащихъ въ ихъ основѣ. Развитіе всѣхъ этихъ наукъ сильно содѣйствовало росту интеллектуальныхъ интересовъ. Философія не можетъ, какъ это думала романтика, устранить всѣ эти науки; но задача ея въ томъ, чтобы безупречно связать другъ съ другомъ и объединить добытыя ими данныя, не давая перевѣса и преобладанія ни одной спеціальной точкѣ зрѣнія и достигая гармоніи между интеллектуальными интересами и этическими потребностями. Съ исторической точки зрѣнія, по мнѣнію Вундта, можно прослѣдить постепенный ходъ развитія нашихъ понятій отъ античной философіи черезъ спеціальныя науки обратно къ философіи.

Философію Вундтъ дѣлитъ на ученіе о познаніи и ученіе о принципахъ. Къ ученію о познаніи относится ученіе о мышленіи (формальная логика) и исторія и теорія познанія (реальное ученіе о познаніи). Ученіе о принципахъ содержитъ общую часть, которую Вундтъ называетъ метафизикой (замѣчая при этомъ, что она должна являться завершеніемъ, а не началомъ философіи), и спеціальныя части—философію природы и философію духа.

Сообразно съ этимъ должны были бы существовать лишь двѣ философскихъ проблемы—проблема познанія и проблема бытія. Этика занимаетъ свое мѣсто въ ученіи о принципахъ, какъ одна изъ спеціальныхъ отраслей философіи духа (наряду съ эстетикой и философіей религіи), но не представляетъ собой самостоятельной разработки проблемъ. Здѣсь, однако, у Вундта замѣтно колебаніе. Въ своемъ изложеніи философскихъ направленій (во „Введеніи въ философію") онъ ясно различаетъ три проблемы, ставя этическую проблему наряду съ гносеологической и метафизической; въ гносеологической проблемѣ человѣкъ берется, какъ существо познающее, въ этической, какъ существо, обладающее волей и желаніями; метафизическая же проблема касается обѣихъ этихъ сторонъ его природы. Такой взглядъ вполнѣ согласуется и съ пониманіемъ Вундтомъ философіи, долженствующей, по его мнѣнію, примирить и согласовать интеллектуальные интересы и этическія потребности; вѣдь, въ самомъ дѣлѣ, подобная задача предполагаетъ самостоятель-

ность этической проблемы. Психологія занимаетъ мѣсто среди спеціальныхъ наукъ, рядомъ съ филологіей и исторіей, и не причисляется къ философіи. Но въ психологіи самого Вундта всетаки ясно выступаетъ различіе между спеціальными, экспериментальными изслѣдованіями и тѣми психологическими точками зрѣнія, которыя имѣютъ значеніе для „философіи духа", въ особенности для общей ея части, долженствующей дать „цѣльное представленіе о духовномъ бытіи и становленіи". Далѣе онъ допускаетъ, что психологія занимаетъ исключительное мѣсто среди отдѣльныхъ наукъ потому, что она вступаетъ въ болѣе непосредственное отношеніе къ философскому ученію о познаніи, чѣмъ какая-либо другая наука: вѣдь всякій актъ познанія есть эмпирически данный психологическій процессъ, подлежащій, какъ таковой, суду психологіи. Отсюда слѣдуетъ, что мы имѣемъ полное основаніе говорить объ особой психологической проблемѣ; поэтому мы воспользуемся четырьмя раньше указанными философскими проблемами для подраздѣленія нашего изложенія философіи Вундта.

2. Выясненіе значенія Вундта для ученія о методахъ экспериментальной психологіи и ея организаціи мы предоставимъ исторіи этой дисциплины. Вундтъ является въ ней наиболѣе крупнымъ изслѣдователемъ, рядомъ съ основателемъ этой научной отрасли, Фехнеромъ. Но въ то время, какъ Фехнеръ (на это указываетъ самъ Вундтъ въ своей юбилейной рѣчи о немъ) не питалъ рѣзко выраженнаго и самостоятельнаго интереса къ психологіи, интересуясь лишь изслѣдованіями, касавшимися порога сознанія, которыя, по его мнѣнію, могли пролить свѣтъ на отношенія между психическимъ и физическимъ, интересъ Вундта къ психологіи гораздо болѣе широкъ, и, кромѣ того, въ цѣломъ рядѣ различныхъ пунктовъ психологія, какъ цѣлое, имѣетъ, въ его глазахъ, значеніе для философіи. Я остановлюсь здѣсь на трехъ такихъ пунктахъ, а именно на отношеніи между психологіей и физіологіей, особенностяхъ психической жизни и ея элементахъ.

а) Отношеніе между физіологіей и психологіей по необходимости пріобрѣтаетъ философское значеніе, такъ какъ оно играетъ рѣшающую роль въ установленіи отношенія между психическимъ и физическимъ. Вундтъ трактовалъ этотъ

вопросъ не только въ своей психологіи и системѣ философіи, но также и въ упомянутой выше работѣ „О психической причинности и принципѣ психофизическаго параллелизма".

Въ противоположность Фехнеру, Вундтъ не находитъ въ психофизіологическомъ параллелизмѣ полнаго разрѣшенія проблемы. Разница между науками основывается больше на различіи точекъ зрѣнія, чѣмъ на различіи объектовъ, и потому одинъ и тотъ же объектъ можетъ выступать въ различныхъ наукахъ. Физіологія и психологія разсматриваютъ одинъ и тотъ же объектъ съ различныхъ точекъ зрѣнія. Но необходимость примѣненія различныхъ точекъ зрѣнія вовсе не доказываетъ, что мы имѣемъ дѣло съ различными самостоятельными объектами. Прослѣживая шагъ за шагомъ развитіе психическаго начала отъ низшихъ до высшихъ ступеней его, мы оказываемся вынужденными допустить, что эта лѣстница ступеней подготовляется и возникаетъ въ безсознательной природѣ, такъ что природа является процессомъ саморазвитія духа. Вундтъ такимъ образомъ примыкаетъ въ концѣ концовъ къ чисто идеалистическому взгляду. „Параллелизмъ" служитъ для него лишь вспомогательной гипотезой, а вовсе не окончательной точкой зрѣнія. Но, какъ предварительная гипотеза, онъ необходимъ, такъ какъ иначе мы не могли бы избѣжать допущенія, что существуетъ однородность причины и слѣдствія, а въ такомъ случаѣ воздѣйствіе физическаго на психическое или обратно являлось бы чудомъ. Въ этомъ взаимоотношеніи Вундтъ придаетъ также значеніе закону сохраненія физической энергіи, требующему физическихъ эквивалентовъ при всякомъ увеличеніи или уменьшеніи физической энергіи, въ силу чего исключается обычное ученіе о взаимодѣйствіи.

Вундтъ долженъ былъ неоднократно увѣрять, что онъ не перестаетъ держаться этого воззрѣнія, даже когда онъ очевидно высказывается въ противорѣчіи съ нимъ. Онъ заявляетъ, что, когда дѣло не касается принципіальныхъ вопросовъ, онъ употребляетъ общепринятый способъ выраженія съ такимъ же правомъ, какъ послѣдователь Коперника говоритъ о восходѣ и заходѣ солнца. Мнѣ кажется однако, что трудность, встрѣчающаяся въ этомъ пунктѣ у Вундта, происходитъ и зависитъ не отъ одного лишь способа выраженія. Въ самомъ дѣлѣ, есть два пункта, въ ко-

торыхъ онъ ясно устанавливаетъ исключенія изъ принципа параллелизма. Во-первыхъ, связь между элементами сознанія не можетъ быть объяснена съ физіологической точки зрѣнія: физіологическіе коррелаты могутъ имѣть лишь отдѣльные элементы, но не ихъ связи и соединенія. Во-вторыхъ, и цѣнность, связанная съ психологическими явленіями, не имѣетъ такого физіологическаго коррелата.

Первое ограниченіе параллелизма основывается на ничѣмъ не оправданномъ установленіи различія между формой и матеріаломъ, соединеніемъ элементовъ и отдѣльнымъ элементомъ. Понятіе „элементъ“ обозначаетъ всегда лишь нѣкоторое приближеніе къ чему-то непосредственно данному, поэтому лишь въ самыхъ грубыхъ чертахъ и лишь чисто относительно возможно дѣлать различіе между соединеніемъ элементовъ и самыми элементами. Кромѣ того, соединеніе элементовъ есть нѣчто столь же фактически данное, какъ и сами элементы.

Другое ограниченіе параллелизма покоится на необоснованномъ различеніи между цѣнностью и тѣмъ, съ чѣмъ она связана. Когда мы чувствуемъ нѣчто, какъ цѣнное, то это такой же психическій процессъ, какъ и всякій другой. Или, если хотите, цѣнность есть такой же психическій элементъ или психическое качество, какъ цвѣтъ или звуковой тонъ. Поэтому, казалось бы, непослѣдовательно дѣлать такія исключенія. Что Вундтъ такъ настаиваетъ на нихъ, происходитъ, конечно, отъ его стремленія охранить самостоятельность психологіи. Въ прежнее время, полагаетъ онъ, этой самостоятельности особенно угрожало вторженіе со стороны спиритуализма; въ наши дни ей приходится опасаться вторженія со стороны матеріализма [1]).

Особенная трудность для правильнаго пониманія теоріи Вундта заключается въ томъ, что онъ, допуская постоянство физической энергіи въ мірѣ, въ то же время говоритъ о ростѣ энергіи въ области психической. Но изъ главныхъ пунктовъ этой части его ученія видно, что подъ ростомъ психической энергіи онъ разумѣетъ отчасти возникновеніе новыхъ психическихъ качествъ, отчасти появленіе новыхъ цѣнностей [2]). На мой взглядъ, въ этомъ случаѣ правильнѣе было бы говорить о концентраціи и организаціи энергіи, а не о ея ростѣ. Психологическія цѣнности предполагаютъ вообще

такую концентрацію энергіи, но не ростъ ея въ ея цѣломъ. Съ другой стороны, принципъ сохраненія и постоянства психической энергіи необходимъ для пониманія такихъ болѣзненныхъ состояній, которыя происходятъ отъ односторонности и раздробленности сознанія.

b) На всѣхъ ступеняхъ и во всѣхъ формахъ проявленія психической жизни, по мнѣнію Вундта, выступаютъ качества, заставляющія противопоставлять ее, какъ противоположность, жизни матеріальной природы, хотя послѣдняя есть лишь внѣшняя, доступная чувствамъ, сторона первой. Въ разныхъ мѣстахъ своего изложенія Вундтъ нѣсколько различно перечисляетъ эти особенности психической жизни. Но важнѣйшими чертами остаются всетаки три нижеслѣдующія.

α) Каждое психическое содержаніе есть процессъ, дѣйствіе, состоящее въ постоянномъ взаимодѣйствіи съ другими процессами и опредѣляемое процессами, ему предшествующими. Душа—не „вещь", не „субстанція", но дѣятельность, активность. Такое понятіе о душѣ Вундтъ называетъ актуальнымъ, въ противоположность субстанціальному представленію, котораго держатся, каждый по-своему, какъ спиритуализмъ, такъ и матеріализмъ [3]). Сущность души проявляется въ непрерывной связи всѣхъ психическихъ процессовъ и явленій. Поэтому-то невозможно мыслить душу по аналогіи съ матеріальнымъ атомомъ, къ чему всегда былъ склоненъ спиритуализмъ. Всюду, при наблюденіи психической жизни, мы постоянно находимъ послѣдовательность и непрерывность, особенно при точной постановкѣ нашихъ изслѣдованій. Поэтому съ полнымъ основаніемъ можно допустить, что принципъ непрерывности имѣетъ значеніе и внѣ той области, гдѣ возможно психологическое наблюденіе; для этого можно воспользоваться, въ качествѣ вспомогательнаго понятія, понятіемъ „безсознательнаго".

β) Другою особенностью психической жизни является ея способность создавать путемъ соединенія данныхъ элементовъ качественно новое содержаніе. Эту особенность можно обозначить понятіемъ „творческаго синтеза". Она выражается во всякомъ чувственномъ воспріятіи, особенно въ представленіи пространства, при чемъ это послѣднее создается путемъ взаимодѣйствія зрительныхъ, осязательныхъ и двигательныхъ ощущеній, а при звуковой

окраскѣ тона происходитъ отъ взаимодѣйствія верхнихъ и нижнихъ тоновъ. Впервые эта особенность психической жизни была открыта въ высшихъ психическихъ процессахъ, при возникновеніи образовъ фантазіи, понятій и идей. Но она проявляется не только въ самыхъ высшихъ, но и въ самыхъ элементарныхъ психическихъ процессахъ. Такъ что и съ этой стороны непрерывность психической жизни даетъ себя знать.

Въ выраженіи „творческій синтезъ" весь центръ тяжести, по мнѣнію Вундта, лежитъ въ словѣ „творческій". Онъ, какъ уже было сказано выше, не касается проблемы и границы познанія, съ которыми мы здѣсь встрѣчаемся. Въ самомъ дѣлѣ, возникающее при этомъ нѣчто качественно новое—напр., когда форма пространства, согласно генетической теоріи, возникаетъ при синтезѣ разнородныхъ ощущеній, или когда геніальная идея создается подъ вліяніемъ мотивовъ, приводящихъ ее въ совершенно новую связь съ другими элементами—вовсе не находитъ своего объясненія въ томъ, что мы назовемъ его плодомъ творческаго синтеза. Это выраженіе съ полнымъ правомъ примѣнимо для описанія и вполнѣ годится, чтобы подчеркнуть то новое, что мы имѣемъ въ продуктѣ синтеза по сравненію съ произведшими его факторами; но великой проблемы попрежнему это выраженіе не затрагиваетъ, а потому и не можетъ считаться окончательнымъ и заключительнымъ выводомъ изслѣдованія.

γ) Къ только что упомянутой особенности психической жизни очень тѣсно примыкаетъ третій отличительный ея признакъ. Нигдѣ, по мнѣнію Вундта, психическая активность не выражается столь ясно, какъ въ томъ способѣ, которымъ объектъ сознанія, психическое явленіе, путемъ процесса „устанавливающаго соотношенія анализа" разлагается на отдѣльныя составныя части. Это разложеніе происходитъ не такъ, что части выступаютъ въ качествѣ независимыхъ единицъ, но такъ, что онѣ сохраняютъ свое отношеніе и свою связь съ цѣлымъ и имѣютъ значеніе именно въ силу опредѣленнаго мѣста, занимаемаго ими въ немъ. Въ качествѣ поясниительнаго примѣра Вундтъ приводитъ тотъ способъ, которымъ мы на цѣломъ зрительномъ полѣ заставляемъ выдѣляться отдѣльный зри-

тельный пунктъ, перенося соотвѣтствующее этому пункту свѣтовое раздраженіе на мѣсто наиболѣе яснаго зрѣнія сѣтчатки. Такое вниманіе, служащее для выдѣленія отдѣльныхъ элементовъ изъ цѣлаго и выражающееся въ „устанавливающемъ соотношенія анализѣ", Вундтъ называетъ апперцепціей. Съ ея помощью отдѣльныя части цѣльнаго образа послѣдовательно выступаютъ передъ нами, не теряя своей связи съ цѣлымъ. Такъ, передъ говорящимъ высказываемая имъ мысль стоитъ, какъ нѣчто цѣлое, прежде чѣмъ отдѣльныя части ея выразятся въ словахъ рѣчи; точно также все произведеніе уже носится передъ художникомъ, какъ нѣчто цѣлое, прежде чѣмъ будутъ выполнены отдѣльныя его части. Этимъ достигаются возрастающая ясность и опредѣленность.

с) Вундтъ впервые обратилъ вниманіе на активную сторону сознанія при изученіи чувственныхъ воспріятій и представленій. Эти изслѣдованія привели его къ понятію апперцепціи, которое, какъ я уже говорилъ раньше, принадлежитъ къ труднѣйшимъ понятіямъ въ философіи Вундта.

Апперцепція есть не только дѣятельность, выражающаяся въ области образованія представленій,—она проявляется также и въ чувствѣ, при чемъ чувство удовольствія и неудовольствія опредѣляется отношеніемъ содержанія представленій къ психическому дѣйствію; проявляется оно также и въ томъ, что мы называемъ хотѣніемъ въ болѣе узкомъ смыслѣ. Когда Вундтъ, въ качествѣ поясннтельнаго примѣра, приводитъ различіе между всѣмъ полемъ зрѣнія и отдѣльнымъ фиксируемымъ пунктомъ, то при этомъ слѣдуетъ замѣтить, что апперцепція, согласно его теоріи, не только обособляетъ и выдѣляетъ отдѣльные элементы, какъ, напр., при фиксированіи одного какого-нибудь пункта изъ цѣлаго зрительнаго поля, но также и связываетъ, объединяетъ ихъ, какъ, напр., при всякомъ процессѣ образованія понятій и сужденій. Апперцепція противоположна преимущественно пассивнымъ и непроизвольнымъ процессамъ,—между прочимъ простой ассоціаціи представленій. Вундтъ высказывается противъ психологической теоріи, такъ называемой ассоціативной психологіи, желающей все въ сознаніи свести къ внѣшней ассоціаціи между самостоятельными представленіями. Онъ указываетъ, что при всякой ассоціаціи дѣйствуетъ „апперцепція", такъ что различіе между ассо-

ціацією и апперцепціей основывается, собственно говоря, „на абстракціи, къ которой дѣйствительность лишь болѣе или менѣе приближается". Впрочемъ, очень нелегко согласовать между собою всѣ отдѣльныя выраженія Вундта по этому поводу. Такъ, онъ говоритъ о простыхъ процессахъ ассоціаціи, въ которыхъ воля не имѣетъ совершенно никакого вліянія; они характеризуются „полнымъ отсутствіемъ вліянія воли на способъ ихъ появленія". Когда же онъ допускаетъ наличность въ мозгу нѣкотораго „центра апперцепціи", то отсюда, повидимому, слѣдуетъ, что апперцепція должна быть процессомъ вполнѣ самостоятельнымъ по отношенію къ ассоціаціи и другимъ психическимъ явленіямъ болѣе пассивнаго характера [4]). Дѣло становится еще болѣе запутаннымъ оттого, что въ самой апперцепціи различается апперцепція активная и пассивная. Активная апперцепція характеризуется тѣмъ, что она опредѣляется предшествующимъ представленіемъ и имѣетъ передъ собой не одну, а нѣсколько возможностей; между тѣмъ какъ пассивная апперцепція опредѣляется чувственнымъ воспріятіемъ и идетъ лишь въ одномъ опредѣленномъ направленіи.

Лично я не могъ убѣдиться въ какой-либо необходимости вводить въ психологію это понятіе. Понятіе вниманія включаетъ и содержитъ въ себѣ въ дѣйствительности все, что даетъ намъ опытъ. Въ видѣ непроизвольнаго вниманія (нѣсколько соотвѣтствующаго пассивной апперцепціи Вундта) оно дѣйствуетъ при всякомъ чувственномъ воспріятіи (напр., при фиксированіи въ полѣ зрѣнія отдѣльнаго пункта) и при всякой ассоціаціи представленій (при чемъ то обстоятельство, какое именно представленіе вызывается ассоціацією, зависитъ отъ господствующаго чувства и интереса). Въ видѣ произвольнаго вниманія (соотвѣтствующаго активной апперцепціи Вундта) оно выступаетъ тогда, когда акту вниманія предшествуетъ ожиданіе или стремленіе понять или представить себѣ нѣчто опредѣленное. Задача психологіи—прослѣдить всѣ спеціальныя, особыя степени и формы вниманія отъ самыхъ элементарныхъ до самыхъ высшихъ. .

Существенное въ теоріи апперцепціи Вундта заключается въ томъ, что она выдвигаетъ значеніе внутреннихъ, центральныхъ условій психологической дѣятельности въ противоположность внѣшнимъ или периферическимъ. Особенно

онъ подчеркиваетъ, что вся предшествующая исторія развитія сознательной жизни опредѣляетъ тотъ способъ, какимъ мы самодѣятельно перерабатываемъ и воспринимаемъ чувственныя воспріятія и представленія. Я лучше сказалъ бы такъ: степень и направленіе вниманія опредѣляются жизненными потребностями и стремленіями на данной ступени развитія, а эти потребности и стремленія, въ свою очередь, опредѣляются предшествовавшей исторіей жизни.

Трудности въ теоріи апперцепціи Вундта зависятъ, повидимому, отъ того обстоятельства, что онъ пришелъ къ понятію апперцепціи отчасти экспериментальнымъ путемъ, именно при попыткахъ, касавшихся выясненія роли заранѣе подготовленнаго и сознательнаго вниманія, частью идя по слѣдамъ философовъ (особенно Лейбница и Канта), у которыхъ также въ основу ученія объ апперцепціи положены были рѣзко выраженныя сознательныя функціи душевной жизни. Вслѣдствіе этого отношенія между вполнѣ сознательными и полусознательными, произвольными и непроизвольными функціями психической жизни оказались окутанными нѣкоторою неясностью, даже и послѣ того, какъ позднѣе Вундтъ распространилъ понятіе апперцепціи на всю психическую жизнь. Само понятіе при этомъ не претерпѣло тѣхъ измѣненій, къ которымъ должно было бы необходимо привести расширеніе его объема. Вундтъ обнаруживаетъ наклонность, какъ это видно изъ цѣлаго ряда его работъ и новыхъ изданій, отвести понятію актуальности, какъ выраженію изнутри обусловленнаго дѣйствованія и стремленія, выдающееся мѣсто въ психологіи. Понятіе воли становится для него все болѣе и болѣе типичнымъ, центральнымъ понятіемъ, по аналогіи съ которымъ должна мыслиться и вся остальная психическая жизнь. Въ новомъ изданіи своей „Логики“ онъ называетъ свои психологическіе взгляды волюнтаризмомъ,—выраженіе, заимствованное имъ, по собственному признанію, у Фр. Паульсена, у котораго оно выставляется, какъ противоположность интеллектуализму прежней психологіи [5]). Но психологія Вундта даже и въ позднѣйшихъ своихъ формахъ (въ „Очеркѣ“, въ третьемъ изданіи „Лекцій о душѣ человѣка и животныхъ“ и въ пятомъ изданіи „Физіологической психологіи“) не представляетъ собою психологіи

воли, изучающей волю въ ея развитіи со ступени на ступень и разсматривающей другіе элементы сознанія лишь въ ихъ отношеніи къ волѣ. Такія попытки, представляющія немалый интересъ, были сдѣланы Фр. Іодлемъ, Альфредомъ Фуллье и Г. Ф. Стоутомъ. Вундтъ же даже не причисляетъ волю къ элементамъ жизни сознанія. Онъ разсматриваетъ волевыя явленія, какъ самыя сложныя и спеціальныя формы жизни сознанія; къ психическимъ же „элементамъ" причисляетъ лишь ощущенія и чувства. Это объясняется тѣмъ, что Вундтъ началъ свои психологическія занятія съ чувственныхъ воспріятій и связанныхъ съ ними функцій интеллекта и выяснилъ себѣ принципіальное значеніе психической активности, при чемъ ему, однако, не удалось сдѣлать ее все обусловливающимъ главнымъ элементомъ. Отношеніе между элементарными и сложными психическими явленіями у него постоянно остается неяснымъ [6]).

Трудности, представляемыя изученіемъ психологическихъ произведеній Вундта, свидѣтельствуютъ, согласно данному объясненію, о его постоянной, непрерывной работѣ въ теченіе 40 лѣтъ, начиная съ того момента, когда онъ отъ естествознанія перешелъ къ философіи. На этомъ пути онъ, благодаря своей многосторонности и запасу знаній, пролилъ свѣтъ на множество явленій, что едва ли было бы возможно при болѣе прямолинейномъ и рѣзко ограниченномъ трактованіи предмета.

3. Что касается разработки Вундтомъ проблемы познанія, то въ изложеніи ея я придерживаюсь его „Системы философіи", гдѣ, какъ мнѣ думается, рѣшающія точки зрѣнія выражены съ наибольшею ясностью и точностью.

а) Уже въ обыденномъ, не развитомъ научно познаніи ясно выступаютъ важнѣйшіе процессы мышленія. Это познаніе частью описываетъ, частью излагаетъ и разсказываетъ: оно направлено или на то, чтобы приписывать явленіямъ различныя свойства, или на то, чтобы устанавливать явленія и событія. Описанію въ строгомъ мышленіи соотвѣтствуетъ указаніе на тождество, разсказу—выясненіе логической связи и зависимости. Въ первомъ случаѣ выступаетъ элементъ постояннаго или статическаго, во второмъ—перемѣннаго или динамическаго. Отношеніе зависимости съ

полною ясностью выступаетъ въ умозаключеніи, именно въ томъ способѣ, какимъ то или иное положеніе выводится изъ другихъ положеній. Поэтому мышленіе старается свести всѣ отношенія во времени и пространствѣ къ логическому отношенію зависимости, чтобы они пріобрѣли такой же характеръ, какой имѣетъ отношеніе, существующее въ умозаключеніи между посылками и заключеніемъ. При этомъ мы не останавливаемся на простомъ констатированіи свойствъ, но варьируемъ ихъ, чтобы найти ихъ взаимозависимость. Такое стремленіе естественно, такъ какъ логическая зависимость есть единственный родъ зависимости, тождественной съ собственною закономѣрностью мышленія; здѣсь зависимость оказывается не внѣшней; свобода и необходимость мышленія составляютъ здѣсь непосредственно одно цѣлое. Поэтому всѣ реальныя отношенія зависимости мы пытаемся свести къ зависимости логической. Стремленіе это находитъ себѣ выраженіе въ томъ принципѣ, что все имѣетъ свою причину (принципъ достаточнаго основанія); этотъ принципъ приводитъ въ глубокую внутреннюю связь наши различные акты мышленія.

Познаніе всегда начинается съ убѣжденія въ реальномъ значеніи представленій — съ наивнаго реализма. Онъ еще не дѣлаетъ различія между самимъ познаніемъ и его объектомъ; такое различеніе предполагаетъ уже позднѣйшую рефлексію. Философы часто упускаютъ изъ виду, что рефлексія обозначаетъ всегда позднѣйшую стадію, а не первоначальную. Нужно достаточно много основаній, чтобы отказаться отъ признанія реальности непосредственно даннаго. Такія основанія являются особенно при противоставленіи перемѣннаго постоянному. Обладать значеніемъ можетъ лишь то, что сохраняется, несмотря на всѣ измѣненія, а дойти до этого вывода мы можемъ лишь путемъ работы мышленія, а не путемъ непосредственнаго воспріятія. Когда, благодаря дѣятельности мышленія, образуются объективныя понятія, которыя могутъ заступить мѣсто измѣнчиваго содержанія непосредственнаго воспріятія, тогда наивный реализмъ постепенно переходитъ въ критическій реализмъ. Онъ является продолженіемъ процесса, начавшагося уже въ рамкахъ наивнаго реализма и заключавшагося въ различеніи между непосредственнымъ воспріятіемъ, воспо-

минаніемъ и образами фантазіи. Объ отношеніи между наивнымъ и критическимъ реализмомъ Вундтъ написалъ превосходную статью, помѣщенную въ 12 и 13 томахъ „Philosophische Studien".

На пути отъ наивнаго реализма къ критическому слѣдуетъ различать три стадіи: стадію непосредственнаго воспріятія, разсудочнаго познанія и разумнаго познанія. Эти три стадіи соотвѣтствуютъ въ своей послѣдовательности — практической точкѣ зрѣнія, точкѣ зрѣнія спеціальныхъ наукъ и точкѣ зрѣнія философской.

b) Въ границахъ непосредственнаго воспріятія время и пространство выступаютъ въ качествѣ двухъ формъ, въ которыхъ совершается группировка намъ даннаго,—какъ постоянное въ противоположность измѣнчивымъ качествамъ и какъ выраженіе непрерывной работы мышленія. Законы времени и пространства могутъ быть установлены путемъ абстрактныхъ понятій, поэтому мышленіе имѣетъ естественную тенденцію держаться ихъ и разсматривать качества, какъ нѣчто субъективное по сравненію съ ними.

Разсудочное познаніе начинается тогда, когда, въ силу возникшаго въ насъ строгаго требованія отличать нѣчто постоянное среди явленій, мы удаляемся отъ непосредственнаго созерцанія и замѣняемъ его словами и символами. Лишь то, что можетъ быть опредѣлено съ помощью понятія, называется объектомъ. Здѣсь мы по необходимости приходимъ къ области гипотезъ; но вынуждаютъ насъ къ этому логическія основанія, такъ какъ мышленіе стремится найти лишенную противорѣчій связь между всѣми частями содержанія опыта. Все возвращается обратно, все сводится къ законамъ мышленія. Но съ чистымъ мышленіемъ мы нигдѣ, ни въ одномъ пунктѣ не имѣемъ дѣла, точно также какъ и съ чистымъ опытомъ. Этимъ отвергается какъ апріоризмъ, такъ и эмпиризмъ. Какъ въ математикѣ, такъ и въ естествознаніи, и въ психологіи дѣйствуетъ разсудочное познаніе. Хорошимъ примѣромъ можетъ служить естественно-научное понятіе матеріи или матеріальной субстанціи. Это понятіе образуется такимъ образомъ, что всѣ матеріальныя свойства сводятся къ пространственнымъ отношеніямъ, къ движеніямъ и остановкамъ. Сведеніе это мотивируется тѣмъ, что лишь съ

помощью его оказывается возможнымъ просто и на основаніи законовъ самого мышленія вывести одно матеріальное измѣненіе изъ другого. Эмпирическія качества примѣняются въ естествознаніи лишь въ видѣ вспомогательныхъ средствъ для обратнаго заключенія относительно временныхъ и пространственныхъ отношеній объектовъ. Задача теоріи матеріи вовсе не заключается въ томъ, чтобы развивать представленія, похожія на явленія въ тѣлахъ эмпирическаго міра, также и не въ томъ, чтобы образовать умозрительныя представленія, но, напротивъ, въ томъ, чтобы устанавливать понятія, съ помощью которыхъ эмпирическія явленія можно вывести изъ ранѣе данныхъ явленій. Что примѣнимо къ понятію матеріи, то же примѣнимо и къ понятіямъ энергіи и инерціи. Въ основаніи этихъ понятій постоянно лежитъ требованіе необходимости свободной отъ противорѣчій связи въ согласіи съ принципомъ достаточнаго основанія. Въ области психологіи, по мнѣнію Вундта, нѣтъ никакого основанія предпринимать отвлеченныя построенія по аналогіи съ тѣми, которыя въ естествознаніи приводятъ къ понятію матеріи. Въ самомъ дѣлѣ, здѣсь мы имѣемъ налицо наблюденіе, что наиболѣе постоянное, данное намъ, есть наша воля, представляющая собою никогда не прекращающуюся дѣятельность, постоянный процессъ; поэтому нѣтъ ни возможности, ни основанія строить въ этой области понятіе, соотвѣтствующее тому, чѣмъ является положеніе въ пространствѣ для способа обнаруженія явленій матеріальнаго міра (см. выше объ „актуальномъ“ понятіи души у Вундта). Построенія и гипотезы, примѣняемыя нами въ области психологіи, касаются отчасти взаимныхъ отношеній между психическими элементами, дѣйствующими другъ на друга во внутреннихъ процессахъ, отчасти отношеній между психическимъ и матеріальнымъ. Хотя естествознаніе сводитъ всѣ измѣненія къ перемѣнамъ въ положеніи и движеніи, оно не отрицаетъ однако, что вещи обладаютъ и внутренними свойствами, не выражающимися и не проявляющимися въ ихъ внѣшнихъ отношеніяхъ; но не его дѣло изслѣдовать и изучать эти внутреннія свойства. Однако, безъ этихъ внутреннихъ свойствъ было бы невозможно понять возникновеніе въ мірѣ жизни, особенно жизни психической. Всюду, гдѣ рядъ явленій выступаетъ въ качествѣ

нѣкотораго цѣлаго, внутри котораго каждый отдѣльный членъ занимаетъ свое опредѣленное мѣсто, содѣйствуя достиженію окончательнаго результата, вполнѣ законно примѣненіе понятія цѣли, даже если мы и не думаемъ, что эта цѣль существовала, какъ представленіе, до полученія окончательнаго результата. Способъ, какимъ опредѣляются отношеніе и значеніе каждаго отдѣльнаго члена для всего цѣлаго, оправдываетъ телеологическое пониманіе, не исключая, однако, ни въ одномъ пунктѣ чисто механическаго пониманія. Лишь при такомъ пониманіи, согласно Вундту, имѣемъ мы право придавать значеніе понятію развитія и внѣ области органическаго міра.

Познаніе при посредствѣ разума (разумное познаніе) выводитъ насъ за предѣлы опыта, въ поискахъ неограниченной связи, тогда какъ въ опытѣ всякая связь оказывается ограниченной. Слово „разумъ“ Вундтъ беретъ въ узкомъ значеніи, понимая подъ нимъ тенденцію къ единству, приводящую къ построенію нѣкоторыхъ цѣльныхъ единствъ изъ разрозненныхъ и отрывочныхъ явленій, данныхъ въ опытѣ. Разумъ возникаетъ тогда, когда пробуждается сознаніе, что дѣятельность мышленія въ силу своего собственнаго закона постоянно идетъ дальше впередъ, при чемъ всякое ограниченіе обоснованія можетъ быть устранено или можетъ мыслиться, какъ устраненное. Тогда возникаетъ идея цѣльности или единства всѣхъ отношеній зависимости. Идеи разума возникаютъ, какъ продолженіе процесса, приведшаго разсудокъ къ образованію разсудочныхъ понятій. Но въ то время, какъ разсудокъ пытался лишь связать всѣ элементы даннаго свободнымъ отъ противорѣчій образомъ, разумъ стремится—въ силу тѣхъ же законовъ мышленія, что руководили и разсудкомъ—создать цѣлую связную систему.

Возникновеніе этой задачи Вундтъ считаетъ логически необходимымъ. Напрасно эмпиризмъ и скептицизмъ хотятъ оспаривать наличность выдвигающихся здѣсь проблемъ. Вундтъ допускаетъ, что путемъ логическихъ доказательствъ нельзя опровергнуть эмпирической и скептической точекъ зрѣнія; но онъ полагаетъ, что онѣ опровергаются самымъ существованіемъ мышленія, потому что было бы внутреннимъ противорѣчіемъ примѣнять мышленіе для взаимнаго

связыванія другъ съ другомъ отдѣльныхъ элементовъ и въ то же время отказываться отъ задачи привести въ дальнѣйшую связь другъ съ другомъ уже найденныя такимъ образомъ связи и соединенія. Принципъ достаточнаго основанія ведетъ насъ все дальше и дальше впередъ. Научное значеніе эмпиризма и скептицизма основывается на томъ, что они удерживаютъ научныя спекуляціи въ извѣстныхъ границахъ и стремятся помѣшать этимъ спекуляціямъ вызвать путаницу вслѣдствіе смѣшенія съ разсудочнымъ познаніемъ.

Разумное познаніе можетъ выходить за предѣлы опыта и становиться „трансцендентнымъ“ двоякимъ образомъ. Оно можетъ продолжать конструированье рядовъ, начатое имъ въ предѣлахъ опыта, въ прежнемъ направленіи. Такъ это бываетъ въ числовыхъ рядахъ, въ измѣреніяхъ пространства, въ послѣдовательности времени, въ двухъ аттрибутахъ Спинозы (духъ и матерія). Здѣсь мы мыслимъ, какъ постоянно длящуюся непрерывность, то, что въ опытѣ всегда дано лишь въ видѣ разрозненныхъ, отрывочныхъ явленій. Такой переходъ за границы опыта Вундтъ называетъ реальною трансцендентностью. Но разумное познаніе можетъ также дополнять опытъ, допуская иные ряды, чѣмъ тѣ, которые выступаютъ въ опытѣ. Между тѣмъ какъ при реальной трансцендентности можно говорить лишь о количественной безконечности, въ этомъ второмъ случаѣ вводится безконечность качественная, такъ какъ мы допускаемъ у бытія много иныхъ сторонъ или качествъ, чѣмъ данныя намъ въ опытѣ. Примѣромъ изъ исторіи философіи можетъ служить допущеніе Спинозы, что бытіе имѣетъ безконечное множество „аттрибутовъ“, а не два только, данные намъ въ опытѣ (духъ и матерія). Такой способъ перехода за предѣлы опыта Вундтъ называетъ воображаемою трансцендентностью, такъ какъ она допускаетъ новые качественные ряды въ бытіи, подобно тому, какъ мнимыя величины можно считать выраженіемъ новыхъ направленій по сравненію съ направленіемъ, обозначаемымъ рядами положительныхъ и отрицательныхъ реальныхъ чиселъ,—„латеральными единицами“, какъ назвалъ ихъ одинъ знаменитый математикъ. Конструированье гипотезъ такого рода имѣетъ свое оправданіе, если оно

удовлетворяетъ потребность разума въ единствѣ, не нанося вреда опытнымъ наукамъ.

Лишь этими двумя путями, по мнѣнію Вундта, можно достигнуть общаго міровоззрѣнія. Всякая метафизика, претендующая на какое-либо значеніе, возникаетъ или путемъ продолженія, или путемъ восполненія опытнаго познанія. Эти же два пути приводятъ насъ отъ проблемы познанія обратно къ проблемѣ бытія.

4. а) Метафизика, собственно говоря, начинается уже въ области спеціальныхъ наукъ, именно тогда, когда онѣ выставляютъ окончательные принципы или гипотезы, содержаніе которыхъ нельзя доказать эмпирически, хотя онѣ и необходимы для установленія связи между отдѣльными элементами содержанія опыта. Быть можетъ, эти гипотезы нельзя конструировать вполнѣ по аналогіи съ объектами, данными въ опытѣ. Онѣ объясняютъ опытъ, дѣлаютъ его понятнымъ, но сами лежатъ за его предѣлами. Это примѣнимо, напр., къ естественно-научнымъ гипотезамъ относительно структуры и основныхъ свойствъ матеріи. Вундтъ склоненъ за такими допущеніями удержать названіе „метафизики", чтобы не смѣшивать ихъ съ фактами. Всякая окончательная гипотеза метафизична и всякая метафизика гипотетична.

Импульсомъ къ метафизикѣ является потребность въ связи и вмѣстѣ съ тѣмъ въ объясненіи и пониманіи содержанія опыта, т. е. въ концѣ концовъ—потребность въ цѣльномъ міровоззрѣніи. Всякая отдѣльная область опыта и, какъ слѣдствіе этого, всякая отдѣльная наука имѣютъ тенденцію смотрѣть на себя, какъ на нѣчто абсолютное, какъ на нѣкоторый ключъ ко всему бытію. Поэтому здѣсь необходима постоянная, неустанная критика [7]).

Отношеніе Вундта къ позитивизму, критицизму и романтикѣ выступаетъ здѣсь весьма характерно. Къ позитивизму онъ приближается въ пониманіи того значенія, какое онъ придаетъ опыту, какъ масштабу, критерію. Съ большою осторожностью подвигается онъ шагъ за шагомъ впередъ къ предѣльнымъ, пограничнымъ вопросамъ познанія, и то, какъ онъ признаетъ выдвигающіяся здѣсь проблемы и трудности при ихъ разрѣшеніи, обнаруживаетъ въ немъ приверженца или продолжателя критической философіи. Но осторожность не покидаетъ его лишь до тѣхъ поръ, пока

онъ только собирается приблизиться къ границѣ. Когда же онъ стоитъ, или полагаетъ, что стоитъ, у самой границы, онъ уже не такъ остороженъ и не всегда продумываетъ до конца логическія слѣдствія изъ своихъ заключительныхъ мыслей. Тутъ онъ часто становится тяжелъ и догматиченъ. Принципъ монизма овладѣваетъ имъ, и критическое размышленіе отступаетъ на задній планъ. Мы вовсе не замѣчаемъ здѣсь у Вундта бурнаго столкновенія идей, естественно бывающаго у береговъ океана мысли. Въ этомъ пунктѣ мы больше можемъ научиться у англійскаго философа Френсиса Брэдли, которымъ впослѣдствіи займемся. Послѣдній какъ бы дополняетъ Вундта, хотя ему и недостаетъ широкаго эмпирическаго и экспериментальнаго базиса Вундта.—До сихъ поръ, однако, мы познакомились главнымъ образомъ съ эмпирической и критической стороной у Вундта; при изложеніи его метафизической точки зрѣнія выглянетъ на свѣтъ Божій въ его воззрѣніяхъ и романтизмъ.

в) Какъ показываетъ исторія метафизическаго мышленія, существуютъ три группы идей, т. е. понятій, которыя при посредствѣ реальной или воображаемой трансцендентности приводятъ къ завершенію міросозерцанія. Вундтъ называетъ ихъ космологическими, психологическими и онтологическими идеями.

α) Идея физическаго міра, какъ цѣлаго, какъ единства, возникаетъ въ естествознаніи тѣмъ естественнѣе, что собственно лишь въ предѣлахъ замкнутаго цѣлаго можно установить опредѣленные законы. Каждое изслѣдованіе предполагаетъ извѣстное изолированіе объекта изслѣдованія; объектъ надо мыслить возможно независимымъ отъ внѣшнихъ вліяній.

Шагъ за шагомъ можно будетъ такимъ образомъ расширять изученія. Это примѣнимо не только къ тому случаю, когда физическій міръ разсматривается, какъ цѣлое, но и къ тому, когда рѣчь идетъ о мельчайшихъ частяхъ физическаго міра. Время и пространство мы можемъ, при помощи логическаго продолженія, мыслить выходящими за предѣлы опыта; здѣсь имѣется налицо лишь реальная трансцендентность. Но всякая гипотеза о физическомъ мірѣ, какъ цѣломъ, единствѣ, или о его мельчайшихъ частяхъ, пред-

ставляетъ воображаемую трансцендентность, такъ какъ при достиженіи всякой новой границы возникаетъ возможность, что по другую сторону границы можетъ имѣть значеніе нѣчто качественно новое. Но всетаки и подобныя гипотезы имѣютъ свое оправданіе, если онѣ не вступаютъ въ конфликтъ съ эмпирическимъ познаніемъ [8]).

При построеніи метафизики на основѣ однѣхъ только космологическихъ идей—т. е. лишь на такихъ понятіяхъ, какъ пространство, время, матерія, механика—такая метафизика пріобрѣтаетъ характеръ матеріализма.

β) Вундтъ замѣчаетъ, что почти всякій споръ въ области метафизики вращается около психологическихъ идей. Мы уже знаемъ отношеніе Вундта къ психологической проблемѣ, разъ она выставляется на почвѣ опыта. Активность и стремленіе къ единству составляютъ для него характерные признаки психической жизни, а понятіе душевной субстанціи заключаетъ въ себѣ, по его мнѣнію, даже и при спиритуалистической мотивировкѣ, скрытый матеріализмъ. Къ тому же, можемъ мы прибавить, это понятіе слишкомъ индивидуалистично для него, такъ какъ оно изолируетъ другъ отъ друга отдѣльныя духовныя существа. Различіе между душой и тѣломъ существуетъ лишь въ нашемъ пониманіи. Опытъ же показываетъ намъ духовную организацію, которая сама по себѣ составляетъ одно цѣлое съ тѣлесной организаціей. Но опытъ не даетъ намъ здѣсь никакого заключительнаго понятія, а потому всякое понятіе души, какъ актуальное, такъ и субстанціальное, въ концѣ концовъ лишь воображаемо-трансцендентно. Если же мы хотимъ завершить свои идеи по этому вопросу, то, по мнѣнію Вундта, мы не должны забывать, что психическая жизнь отдѣльнаго лица постоянно выступаетъ въ нашемъ опытѣ въ качествѣ члена нѣкотораго духовнаго цѣлаго, общества, лишь въ предѣлахъ котораго могутъ быть поняты и истолкованы ея мотивы, тенденціи и содержаніе. Поэтому Вундтъ придаетъ большое значеніе психологіи народовъ. Тутъ въ концѣ концовъ, въ качествѣ высшей психологической идеи, является мысль о всеобъемлющей основѣ единства („сверхдуховномъ“), какъ базисѣ всѣхъ духовныхъ существъ, обусловливающемъ ихъ взаимную связь. Эта идея воображаемо-трансцендентна, такъ какъ для насъ всякія психологическія

опредѣленія примѣнимы лишь къ индивидуальнымъ существамъ, вслѣдствіе чего въ нашемъ опытѣ мы не находимъ выраженія для того, что должно было бы обозначать всю совокупность хотѣнія и процесса представленія.

При построеніи метафизики на однѣхъ только психологическихъ идеяхъ, она пріобрѣтаетъ характеръ идеализма.

γ) Если мы не хотимъ идти болѣе или менѣе односторонними путями матеріализма и идеализма, а стремимся къ болѣе широкому понятію бытія, то мы, по мнѣнію Вундта, должны сочетать космологическія и психологическія идеи. Такимъ путемъ мы приходимъ къ тому, что онъ называетъ онтологическими идеями.

Этого сочетанія можно достигнуть путемъ восполненія космологическаго анализа психологическимъ. Космологическое изслѣдованіе даетъ намъ въ результатѣ представленіе о бытіи, какъ о связи элементовъ, относительно конечной природы которыхъ нельзя сказать ничего опредѣленнаго; психологическій же анализъ показалъ намъ по крайней мѣрѣ, что воля есть собственно наша сущность. Если же мы скомбинируемъ оба анализа, то получимъ идею бытія, какъ нѣкоторой цѣлокупности единства стремящихся и хотящихъ существъ.

Нельзя, думаетъ Вундтъ, подобно Спинозѣ, остановиться на идеѣ существа, свойства котораго ближе не опредѣляются. Всегда долженъ быть поставленъ вопросъ, не согласуется ли принципъ единства бытія съ какимъ-нибудь изъ данныхъ намъ понятій, не лежитъ ли онъ ближе къ духовному или къ матеріальному. Міръ можно мыслить, утверждаетъ Вундтъ, или какъ матеріальное единство, или какъ духовное единство: tertium non datur! И выборъ для него несомнѣненъ. Единственное дѣйствующее начало, непосредственно намъ данное, есть наша воля. Поэтому безконечная все-воля остается для насъ послѣдней, заключительной идеей. Эта идея, идея Бога, воображаемо-трансцендентна, и ея содержаніе недоступно опредѣленію. Но съ ея помощью оказывается возможнымъ понимать космическій механизмъ, какъ внѣшнюю оболочку всякой духовной дѣятельности и стремленія, а наше собственное психофизическое существованіе является намъ въ этомъ случаѣ, какъ міръ въ маломъ, микрокосмъ. Тѣмъ самымъ сразу же удо-

влетворяется потребность нашего разума въ единствѣ, и мы можемъ смотрѣть на наши человѣческіе идеалы, какъ на слѣдствія, вытекающія изъ основаній самого міра.

Лишенное содержанія и безнадежное міровоззрѣніе, которое, опираясь лишь на разсудочное познаніе, считаетъ, что сущность вещей исчерпывается ихъ внѣшними отношеніями и группировкой, оказывается покинутымъ.

c) Окончательное положеніе, занятое Вундтомъ по отношенію къ предѣльнымъ проблемамъ, конечно, даетъ поводъ къ критическимъ замѣчаніямъ, касающимся отчасти метода, отчасти мотивовъ точки зрѣнія, на которой онъ въ концѣ концовъ останавливается.

Что касается метода, то Вундтъ, по его собственному мнѣнію, предпринимаетъ такое продолженіе и восполненіе опытнаго познанія, котораго требуютъ потребности мышленія въ единствѣ. И въ то же время онъ весьма выразительно отвергаетъ всякую возможность опереться въ этомъ случаѣ на аналогію: никакая аналогія здѣсь не поможетъ! Однако, желая обосновать идеалистическое направленіе, которое онъ въ концѣ концовъ придалъ своей философіи, онъ всетаки опирается на аналогію между макрокосмомъ и микрокосмомъ. Онъ спрашиваетъ, какое изъ данныхъ намъ непосредственно понятій ближе всего с о г л а с у е т с я съ принципомъ единства бытія. Здѣсь, полагаетъ онъ дальше, могутъ быть двѣ возможности: „мы можемъ мыслить міръ, или какъ матеріальное единство, или какъ духовное единство, разъ мы вообще должны мыслить его, какъ цѣлое; третьяго выхода нѣтъ“ („System [1]“, стр. 44). Я отвѣчаю на это: правда, что изъ опыта мы познаемъ лишь психическія или матеріальныя явленія; но отсюда (какъ это видѣлъ уже Спиноза) мы не имѣемъ никакого права допускать, что сущность бытія исчерпывается ими и что третьяго выхода нѣтъ. Тутъ Вундтъ, повидимому, забываетъ собственную теорію воображаемой трансцендентности, показывающую, что бытіе въ сущности своей можетъ быть болѣе многообразно, чѣмъ это думаютъ метафизики. Во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что онъ опирается на аналогію и даже выбираетъ одну изъ двухъ, по его мнѣнію, единственно возможныхъ аналогій. Опредѣляющимъ моментомъ при этомъ выборѣ является его в з г л я д ъ на то, какой изъ двухъ рядовъ явленій непо-

средственно познается нами (ср. „System [1]“, стр. 434: „подобно тому, что мы переживаемъ въ насъ самихъ“.

Ходъ его мыслей напоминаетъ здѣсь ходъ мыслей Лейбница или Лотце, только эти послѣдніе опирались на аналогію вполнѣ сознательно. Но при этомъ отсутствуетъ болѣе точное изслѣдованіе законности аналогіи въ мышленіи и различныхъ ея примѣненій, извѣстныхъ въ наукѣ [9]).

Что касается мотивовъ, то вполнѣ ясно, что заключительная идея Вундта вызвана не одной теоретической потребностью. Онъ заявляетъ, что воззрѣніе на міръ, къ которому мы придемъ, если не послѣдуемъ за нимъ по его пути,—„пусто и безнадежно“. При чисто эмпирической точкѣ зрѣнія, говоритъ онъ дальше, мы съ нашими этическими идеалами, какъ бы они ни были цѣнны и необходимы, оказываемся стоящими у пропасти, черезъ которую нѣтъ моста.

Мы не находимъ здѣсь цѣлаго ряда изслѣдованій психологическаго и этическаго характера для ближайшаго освѣщенія потребности, въ силу которой онтологическая идея монизма должна была бы оказаться практически необходимой и правомѣрной. Въ первомъ изданіи „Системы“ Вундта выдвигается положеніе, что хотя философія и не можетъ сдѣлать вѣру—знаніемъ, но можетъ доказать необходимость вѣры. Это положеніе опущено во второмъ изданіи, быть можетъ, потому, что Вундтъ увидѣлъ, что психологическую необходимость вѣры доказать нельзя.

Кромѣ того, здѣсь мы не встрѣчаемъ обсужденія тѣхъ трудностей, съ которыми приходится бороться каждому монизму, особенно построенному на этическихъ мотивахъ, при наличности дисгармоній, обнаруживающихся въ опытѣ [10]).

Въ концѣ, при изложеніи отношенія Вундта къ этическимъ проблемамъ, мы еще вернемся къ нѣкоторымъ затронутымъ здѣсь пунктамъ.

5. О нѣсколько неопредѣленномъ и неясномъ отношеніи Вундта къ этической проблемѣ я уже говорилъ. Оно до извѣстной степени объясняется характеромъ его этики, которая частью имѣетъ тенденцію слиться съ психологіей народовъ, частью переходитъ въ метафизическое и религіозное разсужденіе.

а) Психологія народовъ, по мнѣнію Вундта, есть преддверіе этики. Въ послѣднее время онъ началъ большое и широко

задуманное произведеніе, трактующее о важнѣйшихъ объектахъ народной психологіи: языкѣ, миѳѣ и нравахъ; до сихъ поръ (1902) вышла лишь первая часть, поэтому говорить объ этомъ произведеніи, какъ о цѣломъ, еще нельзя. Но главная его мысль сводится къ тому, что индивидуальное сознаніе при посредствѣ языка, религіи, жизненныхъ привычекъ и обычаевъ связывается съ жизнью цѣлаго народа, даже всего человѣчества. Индивидуальная воля находитъ себя въ качествѣ элемента въ общей волѣ, и послѣдняя опредѣляетъ какъ руководящіе мотивы, такъ и цѣли, къ которымъ стремится первая. Культура и исторія составляютъ истинную общую жизнь и не являются лишь результатами сочетаній безчисленнаго множества единичныхъ, отдѣльныхъ стремленій. Совершенно несправедливо индивидуализмъ, которымъ страдаетъ все новѣйшее время, считаетъ отдѣльную волю единственною реальностью. Первоначально изолированнаго отдѣльнаго человѣка не существуетъ. Индивидуализація происходитъ постепенно, развиваясь изъ состоянія соціальнаго единства, но безъ полнаго разъединенія съ общей волей.

Существованіе общества есть самый могучій изъ всѣхъ историческихъ фактовъ. Оно является носителемъ отдѣльнаго, единичнаго, даже въ томъ случаѣ, когда индивидъ считаетъ свои дѣйствія совершенно самостоятельными; имъ опредѣляются симпатія и состраданіе, основы соціальныхъ чувствованій. Наибольшую долю вносятъ въ коллективное сознаніе великіе умы, вожди человѣчества; они могутъ воспринимать изъ общей сокровищницы духа столько пищи себѣ, что бываютъ въ состояніи указывать ему новыя задачи, новые пути. Было бы нелѣпостью, еслибъ цѣнность исторіи человѣчества основывалась на томъ, поскольку въ ней осуществляется благо отдѣльныхъ лицъ или отдѣльныхъ человѣческихъ группъ. Индивиды и народы—преходящи, подвержены страстямъ, предразсудкамъ и слабостямъ. Но духъ исторіи непреходящъ, вѣченъ и всегда правъ. Историческое развитіе слѣдуетъ законамъ, которыхъ не можетъ охватить въ своемъ сознаніи отдѣльный индивидъ или отдѣльный народъ, стоящій среди самаго процесса развитія. Величайшую важность имѣетъ здѣсь тотъ фактъ, что результаты человѣческихъ поступковъ всегда болѣе или менѣе выходятъ за предѣлы созна-

тельныхъ мотивовъ и цѣлей индивида. Въ этомъ выражается превращеніе цѣлей (гетерогонія цѣлей, какъ называетъ ее Вундтъ), обусловливающее возможность новыхъ субъективныхъ мотивовъ, такъ какъ непредвидѣнныя послѣдствія могутъ вызывать новыя чувства и стремленія. Возникновеніе новыхъ мотивовъ изъ данныхъ послѣдствій человѣческихъ поступковъ есть важнѣйшій законъ развитія, имѣющій мѣсто въ примѣненіи къ этическому сознанію [11]). Въ силу этого закона нашему сознанію недоступны высшія цѣли развитія; правда, ихъ направленіе мы можемъ себѣ представить, но убѣжденіе, что всѣ стадіи ведутъ къ непрерывно прогрессирующему развитію, можетъ быть въ концѣ концовъ лишь предметомъ вѣры, а не знанія. Трудности, представляющіяся здѣсь для научной этики, недостаточно выдвигаются Вундтомъ. Повидимому, ясно одно, а именно, что возможность появленія новыхъ мотивовъ можетъ сдѣлать этику болѣе эмпирической, чѣмъ полагаетъ Вундтъ со своимъ апеллированіемъ къ духу исторіи. Тутъ мы снова приходимъ къ пункту, напоминающему о философіи романтики. И Вундтъ открыто признаетъ, что его этика по нѣкоторымъ своимъ основнымъ мыслямъ близко стоитъ къ спекулятивному идеализму. Уже Гегель признавалъ реальную нравственную силу за общей волей. Но ошибка Гегеля, по мнѣнію Вундта, заключалась въ томъ, что за объективную нравственную силу онъ принималъ лишь общую волю, тогда какъ индивидуальная воля должна была являться лишь безсознательной носительницей и исполнительницей ея велѣній. Въ своемъ ученіи объ отношеніи индивида къ обществу Вундтъ старается устранить эту односторонность.

b) Конечно, общество включаетъ въ себя индивида, но онъ направленіемъ своей мысли и воли со своей стороны воздѣйствуетъ на общество. Сознаніе индивида творитъ; общее сознаніе—сохраняетъ плоды его творчества. Новое создается индивидами, но общество дѣлаетъ его плодотворнымъ для дальнѣйшаго развитія и тѣмъ самымъ содѣйствуетъ непрерывности духовной жизни. Не всѣ индивиды бываютъ продуктивны въ одинаковой степени. Есть умы руководящіе, рѣшительно опредѣляющіе направленіе общей воли; особенно это можно сказать про такихъ этическихъ геніевъ, которыхъ духъ исторіи порождаетъ, быть можетъ,

одинъ разъ въ теченіе столѣтій или тысячелѣтій, и которые даютъ этической жизни толчокъ къ дальнѣйшему развитію, пробуждая къ жизни спавшія до того стремленія.

Вундтъ, приписывая такимъ образомъ, въ противоположность Гегелю, духовную творческую продуктивность отдѣльнымъ личностямъ, становится въ противорѣчіе со своей же собственной теоріей, выдвигающей на первый планъ „общую волю". Въ интересахъ послѣдовательности онъ долженъ былъ бы придавать больше значенія индивидуализму, чѣмъ онъ это дѣлаетъ, такъ какъ развитіе сильныхъ личностей можетъ стать само по себѣ главною этическою цѣлью. Въ этомъ отношеніи онъ могъ бы многому научиться у англійской школы, на которую онъ смотритъ свысока за ея эмпиризмъ. И не только въ качествѣ исходныхъ пунктовъ, но и въ качествѣ конечныхъ этаповъ развитія, въ качествѣ цѣлей долженъ былъ бы онъ, послѣдовательности ради, поставить отдѣльныхъ индивидовъ выше, чѣмъ онъ это дѣлаетъ. „Какъ бы ни было счастливо и совершенно существованіе отдѣльнаго индивида,—говоритъ онъ,—оно всего лишь капля въ морѣ жизни. Что можетъ его счастье или горе значить для міра?" Я не могу отвѣтить на этотъ вопросъ. Но я не могу также связать какого-нибудь опредѣленнаго смысла со словами „цѣль" или „цѣнность", если они не ставятся въ связь съ условіями жизни, которымъ подчиняются существа, одаренныя способностью чувствовать радость и горе, удовольствіе и боль. Этика Вундта заканчивается мистическимъ дуализмомъ, такъ какъ цѣль она полагаетъ въ „общей", а средства—въ „единичныхъ, индивидуальныхъ воляхъ". А для трагическихъ конфликтовъ, могущихъ возникать при столкновеніи между индивидуальными волями и исторически сложившейся общей волей, въ его этикѣ вовсе нѣтъ мѣста [12]).

Характернымъ для этой стороны этики Вундта является также положеніе, что справедливость есть не индивидуальная, но общественная добродѣтель, такъ какъ она предполагаетъ существованіе власти, установляющей право и налагающей обязанности. Онъ (быть можетъ, подъ вліяніемъ нѣмецкаго бюрократизма) упускаетъ изъ виду, что каждый индивидъ вслѣдствіе своего положенія въ семьѣ, обществѣ и государствѣ обладаетъ извѣстною властью и имѣетъ случаи и возможности своими убѣжденіями, своими

сужденіями о другихъ и своимъ поведеніемъ по отношенію къ нимъ творить справедливость. Такую возможность имѣетъ даже рабъ по отношенію къ своему господину. Мысль о власти ослѣпила философа и не даетъ ему видѣть значенія многихъ самостоятельныхъ исходныхъ пунктовъ для сужденія и дѣйствія.

Однако, многія выраженія показываютъ, что Вундтъ видитъ дурныя стороны современнаго соціальнаго строя. Онъ порицаетъ законъ, наказывающій вора строже, чѣмъ мота, ростовщика или игрока. Онъ находитъ, что современное отношеніе между владѣніемъ и трудомъ даетъ два противоположныхъ повода къ безнравственности: богатство безъ труда приводитъ къ жаждѣ наслажденій, бѣдность безъ работы приводитъ къ зависти. Эти ненормальности могутъ быть устранены лишь новымъ правовымъ порядкомъ. Современное состояніе нашего общества страдаетъ отъ противорѣчія между устарѣвшимъ правовымъ порядкомъ и новыми элементами культуры, не подходящими подъ старыя понятія.

с) Вундтъ защищаетъ самостоятельность этики по отношенію къ философской спекуляціи и метафизикѣ именно на томъ основаніи, что она даетъ важнѣйшіе элементы для обоснованія цѣльнаго монистическаго міровоззрѣнія. Но, какъ мы видѣли раньше, его этика въ концѣ концовъ опять-таки возвращается къ философской спекуляціи или къ вѣрѣ. Да, этика, по мнѣнію Вундта, болѣе, чѣмъ другія области, нуждается въ метафизическомъ дополненіи. Вслѣдствіе такого взгляда (стоящаго въ противорѣчіи съ признаніемъ самостоятельности этики по отношенію къ метафизикѣ) этика переходитъ для Вундта въ философію религіи. Когда идеалы выходятъ за предѣлы того, что достижимо человѣческими стремленіями, они пріобрѣтаютъ религіозный характеръ. Философія можетъ дать въ этомъ случаѣ лишь неопредѣленныя указанія; напротивъ того, положительныя религіи даютъ конкретные символы. Основной мыслью религіи является „требованіе, чтобы всѣ продукты, созданія духовнаго творчества, обладали абсолютною или непреходящею цѣнностью“. Чѣмъ болѣе возвышается религія надъ точкой зрѣнія естественной религіи, тѣмъ больше она приходитъ въ согласіе съ наукой; Богъ, творящій чудеса,—это богъ

естественной, а не этической религіи. Развитіе христіанства не избѣгло возврата къ естественной религіи. Но окончательной задачей христіанства, согласно слову его основателя, должно быть преодолѣніе всѣхъ такихъ элементовъ религіозной вѣры, которые мѣшаютъ развитію и раскрытію этическаго содержанія религіозныхъ идей. Христосъ, если смотрѣть на него, не какъ на Бога, но какъ на человѣка, останется навсегда этическимъ прообразомъ и въ то же время свидѣтелемъ безконечной, недоступной познанію, но тождественной съ этическимъ идеаломъ основы и цѣли міра.

Философія Вундта въ томъ видѣ, какъ я пытался охарактеризовать ее, можетъ быть названа типичной для современнаго мышленія. Тамъ, гдѣ она нуждается въ коррективахъ, она сама указываетъ точки зрѣнія и методы, которые надо примѣнить для ея дальнѣйшаго развитія. Это именно тамъ, гдѣ Вундтъ желаетъ „дополнить“ опытныя науки при помощи метафизическихъ и религіозныхъ элементовъ. Какъ ни энергично старается онъ удержать и провести чисто объективную точку зрѣнія, всетаки даютъ себя знать и субъективные факторы, требующіе болѣе точнаго изученія. Объективизмъ Вундта, переходящій въ извѣстныхъ пунктахъ въ мистику, является не только сильной его стороной, но и предѣломъ его.

II. Робертъ Ардигò.

1. Въ моемъ изложеніи исторіи философіи лишь эпоха Возрожденія дала мнѣ случай говорить объ итальянской философіи. Лишь въ эту эпоху итальянское мышленіе выдвинулось впередъ съ оригинальностью и смѣлостью, которыя могли имѣть значеніе для общаго развитія философіи. Духъ, жившій въ древности въ пиѳагорейцахъ и элеатахъ и вдохновившій Лукреція въ его дидактической поэмѣ, снова воскресъ тогда въ Помпонацци и Телезіо, Бруно и Галилеѣ. Но движеніе итальянскаго Возрожденія было подавлено послѣ сожженія Бруно на кострѣ и послѣ вынужденнаго отреченія Галилея. Въ послѣдующія столѣтія можно указать лишь отдѣльныя имена, имѣющія философскій интересъ, какъ, напр. Джамбаттиста Вико († 1744), предшественника современной соціологіи. Въ концѣ XVIII вѣка на Италію пріобрѣла значительное вліяніе французская философія, и вокругъ психолога и соціолога Романьози († 1835) собралась группа полныхъ одушевленія учениковъ. Но въ срединѣ XIX вѣка философское движеніе пріобрѣло иной характеръ: религіозное, національное и философское воодушевленіе вступили въ тѣсный союзъ между собою. Стремленія къ освобожденію и объединенію Италіи проявили большую силу въ группѣ молодыхъ духовныхъ лицъ, мечтавшихъ о полной гармоніи между религіей и мышленіемъ, между церковью и государствомъ и вѣрившихъ въ возможность того, что церковь станетъ во главѣ національнаго подъема. Подобно тому, какъ въ эпоху Возрожденія

воодушевленная мысль о свободѣ Италіи составляла фонъ политической философіи Макіавелли, точно также одушевляла она теперь Росмини († 1855) и Джоберти († 1852) въ ихъ философскихъ спекуляціяхъ. Ихъ философія была чѣмъ-то вродѣ платонизма, основаннаго на вѣрѣ въ вѣчную, стоящую надъ всякимъ опытомъ, истину. Философія являлась для нихъ отчасти введеніемъ въ религію, нѣкотораго рода ученіемъ о Логосѣ, частью—средствомъ къ пробужденію патріотизма. Различіе между этими двумя новѣйшими платониками заключалось въ томъ, что Джоберти допускалъ непосредственную интуицію этой идеальной истины, тогда какъ Росмини (подобно Шеллингу въ его позднѣйшемъ ученіи) утверждалъ, что мышленіе приводитъ лишь къ системѣ возможностей, и въ этомъ отношеніи онъ стоитъ ближе къ критической философіи. Маміани († 1885) развилъ итальянскій идеализмъ въ направленіи, приписывавшемъ большее значеніе и вліяніе опыту, и въ этой посредствующей формѣ идеализмъ въ теченіе нѣкотораго времени господствовалъ въ итальянскихъ университетахъ.

Ритмъ, часто наблюдаемый въ развитіи философскихъ идей, проявился здѣсь характернымъ образомъ въ той роли, какую позитивное направленіе играло въ Италіи въ періодъ послѣдняго времени. Различныя причины повліяли на такую перемѣну въ философскихъ интересахъ. Италія достигла объединенія и свободы, такъ что теперь явилось мѣсто и для спеціальныхъ научныхъ интересовъ; идеальное воодушевленіе могло отрѣшиться отъ реальной, практической работы. Въ то же время новѣйшая французская и англійская философія оказала свое вліяніе при посредствѣ произведеній Огюста Конта и Милля; Виллари примѣнилъ основные принципы позитивизма къ пониманію исторіи, Ангуили — въ области психологіи и педагогики. Къ этому же присоединилось вліяніе современнаго естествознанія. Съ другой стороны католическая церковь становилась во все болѣе и болѣе враждебное отношеніе ко всякой философіи, не шедшей строго по слѣдамъ средневѣковаго мышленія. Ученики Росмини и Джоберти среди духовныхъ подверглись преслѣдованію. Заявлялось даже, что теперь задача церкви — вернуть цивилизацію къ католическому міровоззрѣнію, отъ котораго она отступила въ послѣднія

300 лѣтъ Въ 1864 году папа Пій IX выпустилъ „Syllabus“ съ перечисленіемъ современныхъ заблужденій, къ которымъ онъ относитъ свободу совѣсти, натурализмъ и раціонализмъ, въ особенности же тотъ взглядъ, будто методы и принципы схоластической теологіи не согласуются съ требованіями времени и результатами науки. Въ энцикликѣ отъ 1879 года папа Левъ XIII заявилъ далѣе, что философія Ѳомы Аквинскаго является божественнымъ орудіемъ, что всѣ учители церковные должны класть ее въ основаніе своихъ ученій и пользоваться ею для опроверженія современныхъ заблужденій. Позднѣе, въ окружномъ посланіи къ французскимъ епископамъ (1899), онъ особенно осуждалъ критическую философію [13]).

Такимъ образомъ не только исчезли мотивы интеллектуальной гармоніи, достигнуть которой надѣялись, и къ которой стремились итальянскіе философы средины XIX вѣка, но также обострилось и противорѣчіе между церковью и наукой, частью вслѣдствіе развитія мышленія, частью вслѣдствіе попытокъ церкви повернуть назадъ колесо времени.

При такихъ-то условіяхъ Робертъ Ардигò въ монастырскомъ уединеніи превратился изъ дѣтски-вѣрующаго и патріотически-настроеннаго католика въ энергичнаго позитивиста. Его развитіе и точка зрѣнія представляютъ интересъ не только, какъ знаменія времени, но имѣютъ также значеніе для разработки философскихъ проблемъ, благодаря его крупнымъ мыслительнымъ способностямъ и психологическому таланту, а также благодаря тому своеобразному видоизмѣненію, которое испытываетъ въ его рукахъ позитивизмъ.

2. Ардигó родился въ 1828 году вблизи Кремоны. Отецъ его, зажиточный земледѣлецъ, переселился въ Мантую, чтобы дать сыну образованіе. Мать была набожной католичкой, и Ардигó часто съ глубокою благодарностью говоритъ о ней въ своихъ произведеніяхъ. Подъ ея-то вліяніемъ онъ сдѣлался священникомъ. Послѣ смерти родителей заботу о немъ взялъ на себя епископъ Мартини и назначилъ его каноникомъ въ соборѣ Мантуи. Въ своемъ уединеніи Ардигó ревностно изучалъ схоластическую философію и современныя науки, внутренно убѣжденный въ томъ, что „современныя заблужденія“ можно и должно опровергнуть. Но въ немъ медленно — замѣтнѣе для его

окружающихъ, чѣмъ для него самого—росло совершенно новое міровоззрѣніе, и въ извѣстный моментъ для него стало ясно, что онъ уже не держится дуалистическаго ученія церкви, но вѣритъ въ великую непрерывность всѣхъ вещей. Въ одномъ изъ своихъ произведеній („La morale dei positivisti", II, 3, 2, въ главѣ, трактующей о морали безъ религіи) онъ очень интересно разсказываетъ объ этомъ переломѣ.

„Подъ вліяніемъ примѣра и уроковъ моей матери, бѣдной и простой крестьянки, въ моей душѣ родилась и выросла религіозная вѣра и религіозная жизнь. И теперь еще я не могу вспомнить о возвышенной простотѣ религіознаго чувства моей матери безъ того, чтобы во мнѣ не пробудилось величайшее одушевленіе и полное нѣжности настроеніе. Точное повтореніе того же чувства я нахожу теперь и въ моей сестрѣ, которая не обязана своимъ развитіемъ ни школѣ, ни знакомству съ образованными кругами, и передъ выраженіемъ этого чувства въ ней я останавливаюсь съ величайшимъ благоговѣніемъ, какъ передъ святыней. Эта дѣтская религіозность укрѣпилась во мнѣ позднѣе въ сильной степени благодаря совмѣстной жизни съ монсиньоромъ Мартини, продолжавшейся болѣе двадцати лѣтъ. Онъ взялъ меня къ себѣ послѣ смерти моихъ родителей; онъ далъ мнѣ хлѣбъ, котораго мнѣ недоставало, и сдѣлалъ для меня возможной научную карьеру... Онъ, считающій науку и правильный образъ мыслей самымъ прочнымъ ядромъ и душой религіи, полюбилъ меня, видя, что я горю стремленіемъ къ знанію, и найдя во мнѣ нелживый характеръ. Онъ надѣялся, что я со временемъ стану полезенъ для церкви въ борьбѣ противъ невѣжественной, полной предразсудковъ, лицемѣрной и пропитанной изувѣрствомъ формы религіи, къ которой онъ чувствовалъ отвращеніе...

„Кромѣ изученія естествознанія и философіи, котораго я не покидалъ никогда, я всей душой отдался богословію, въ особенности догматическому и апологетическому. Проведя мои лучшіе юношескіе годы за изученіемъ отцовъ церкви и богослововъ, особенно св. Ѳомы Аквинскаго, я собралъ себѣ цѣлую библіотеку изъ ихъ твореній. Наконецъ я написалъ и выпустилъ въ свѣтъ книгу объ исповѣди, направленную противъ протестантовъ. Но результатъ моихъ

занятій оказался совершенно противоположенъ тому, какого я добивался и ожидалъ. Кончилось тѣмъ, что сомнѣнія, приходившія ко мнѣ съ разныхъ сторонъ уже въ прежніе годы, съ которыми непрерывнымъ размышленіемъ и занятіями я боролся и которыя въ теченіе долгаго времени считалъ побѣжденными, въ одинъ прекрасный день побѣдоносно встали предо мной, но, къ моему крайнему удивленію, уже не въ видѣ сомнѣній, а какъ законченныя убѣжденія и неоспоримыя истины. Удивительная вещь! До этого дня я стремился прочно держаться моей старой религіозной вѣры, а между тѣмъ въ глубинѣ моего сознанія, безъ моего вѣдома, подъ системой религіозныхъ идей, бывшихъ плодомъ столь усиленной и долговременной работы, развилась законченная позитивная система. Новую систему я нашелъ, къ моему величайшему изумленію, совершенно готовой и непоколебимо прочно стоящей въ моемъ сознаніи какъ разъ въ тотъ самый моментъ, когда—сидя на камнѣ подъ кустомъ въ маленькомъ саду, разведенномъ мной около дома каноника — я замѣтилъ, какъ послѣднее размышленіе порвало послѣднюю нить, связывавшую меня съ прежней вѣрой. Тогда мнѣ внезапно пришло въ голову, что я никогда въ жизни въ сущности не вѣрилъ и что никогда не дѣлалъ ничего другого, какъ старался развить въ себѣ чисто научныя тенденціи. Это произошло, думается мнѣ, отъ того рвенія, съ которымъ я отъ начала до конца пытался возможно широко познать всѣ доводы, выставлявшіеся противъ религіи, чтобы быть въ состояніи вѣрить съ чистой совѣстью и защищать вѣру отъ всѣхъ нападокъ на нее". Этотъ шагъ, какъ добавляетъ Ардиго́, былъ связанъ съ тяжелою болью и скорбью при воспоминаніи о матери и при мысли о благодѣтелѣ-епископѣ. Но воля его осталась непоколебимой въ этой борьбѣ, послѣ которой религія стала для него лишь поэтическимъ воспоминаніемъ. И онъ убѣдился, что нравственный идеализмъ не ослабѣлъ въ немъ; напротивъ, для него было несомнѣнно ясно, что истинныя блага—это тѣ, которыя пріобрѣтаются путемъ неуклоннаго слѣдованія закону совѣсти въ полезной дѣятельности и путемъ всецѣлаго посвященія себя работѣ мышленія.

Послѣ этого Ардиго́ пришлось пережить нѣсколько тя-

желыхъ годовъ. Онъ долженъ былъ существовать уроками въ школахъ, и лишь черезъ нѣсколько лѣтъ одинъ либеральный министръ народнаго просвѣщенія назначилъ его профессоромъ философіи въ Падую (1881). Направленіе его, однако, было несогласно не только съ теологіей, но и съ тѣмъ философскимъ теченіемъ, которое подъ вліяніемъ Маміани господствовало въ итальянскихъ университетахъ. Но его преподаваніе не осталось безплодно и вызвало большое одушевленіе, выразившееся открыто въ изданіи сборника въ память исполнившагося его семидесятилѣтія (1898).

Основная проблема философіи Ардиго тѣсно связана съ исторіей его личнаго развитія. Уже въ рѣчи, произнесенной имъ въ 1869 году о Пьетро Помпонацци, въ которомъ онъ видитъ своего предшественника, онъ говоритъ о мысли, какъ о силѣ, которая возникаетъ незамѣтно, но, созрѣвши, непреодолимо пробиваетъ себѣ дорогу. Это онъ испыталъ на себѣ, и ему казалось, что такъ должно происходить всякое развитіе. Въ своей вступительной рѣчи въ Падуанскомъ университетѣ (1881) онъ указываетъ на свой собственный ходъ развитія, поставившій передъ нимъ проблему, возникающую при изученіи болѣе крупныхъ явленій, подобно тому, какъ молекулярныя движенія могутъ напоминать вращеніе земного шара. Всякое развитіе состоитъ въ переходѣ отъ неопредѣленнаго къ опредѣленному при сохраненіи непрерывности; цѣлое, выступающее на первой стадіи своего развитія въ видѣ неопредѣленномъ, постоянно остается въ основѣ дальнѣйшаго развитія, какъ субстратъ постепенно возникающихъ различій. Первой научной задачей, которую поставилъ себѣ Ардиго, было изслѣдованіе естественнаго развитія человѣческой мысли (la formazione naturale del pensiero). Планъ этотъ остался невыполненнымъ, но собранный Ардиго матеріалъ использованъ въ различныхъ его произведеніяхъ. Однако, исходный пунктъ его философіи имѣлъ рѣшающее значеніе для всѣхъ его взглядовъ.

Ардиго утверждаетъ, что онъ пришелъ къ своимъ выводамъ независимо отъ французскаго и англійскаго позитивизма, съ которымъ онъ познакомился лишь впослѣдствіи. Хотя его взглядъ на принципъ развитія напоминаетъ

взглядъ Спенсера, все же между ними есть различіе, заключающееся въ томъ, что тогда, какъ Спенсеръ основывается главнымъ образомъ на аналогіи съ біологическимъ развитіемъ, Ардигó кладетъ въ основу своихъ построеній главнымъ образомъ аналогію съ развитіемъ мысли, этого самаго удивительнаго изъ всѣхъ естественныхъ образованій (la più miragliosa delle formazione naturale). Ардигó называетъ себя позитивистомъ. Но самымъ существеннымъ въ позитивизмѣ является, по его мнѣнію, не его окончательный выводъ, а то, что онъ беретъ своей исходной точкой опытъ. Позитивистъ не торопится дать заключительный выводъ; онъ не хочетъ создавать себѣ идею, которую можно было бы выставить партійнымъ лозунгомъ, но идетъ шагъ за шагомъ впередъ въ томъ направленіи, гдѣ ему представляется истина. Ему важно лишь имѣть передъ собой горизонтъ открытымъ.

Такой ходъ мыслей обнаруживается у Ардигó особенно при обсужденіи проблемы единства бытія, въ противоположность частью матеріализму, частью тенденціи останавливаться на множествѣ разрозненныхъ фактовъ. Въ своемъ позднѣйшемъ произведеніи („L'unità della coscienza", 1898) онъ высказывается въ этомъ смыслѣ особенно по отношенію къ психологической проблемѣ.

Одинъ изъ его учениковъ, Маркезини, въ спеціальной работѣ, названной имъ „Кризисъ позитивизма" („La crisi del positivismo". Torino, 1898) обсуждаетъ съ этой же точки зрѣнія отношеніе между философіей Ардигó и позитивизмомъ. Здѣсь обнаруживается нѣкоторое сходство между взглядами Ардигó и Вундта. Впрочемъ, уже Виллари и Ангуили такъ же критически относились къ болѣе древнимъ формамъ позитивизма.

3. Основную черту, найденную Ардигó въ развитіи умственной жизни, онъ находитъ во всемъ развитіи природы. Развитіе мышленія является для него примѣромъ закона природы. Въ своемъ произведеніи („La formazione naturale nel fatto del sistema solare", 1877) онъ ближе развилъ этотъ законъ путемъ анализа извѣстной гипотезы Канта и Лапласа, которую онъ считаетъ образцомъ научнаго объясненія. Названное сочиненіе Ардигò должно было, собственно говоря,

составить одну изъ главъ задуманнаго имъ произведенія объ эволюціи человѣческихъ представленій.

Согласно названной гипотезѣ, современное состояніе солнечной системы произошло путемъ процесса обособленія (distinzione), въ силу котораго изъ большой недифференцированной массы образовались меньшія части или совокупности (Gesammtheiten). Но совокупность при этомъ не уничтожилась; неразъединенное (l'Indistinto), недифференцированное, продолжаетъ существованіе, и лишь благодаря этому становится понятнымъ, какъ можетъ происходить взаимодѣйствіе между выдѣлившимися, обособившимися частями (міровыми тѣлами): онѣ и теперь еще, какъ и прежде, до обособленія, принадлежатъ къ одному цѣлому. Существованіе недифференцированнаго является основой солидарности.

Если спросятъ, какъ могутъ возникать различія изъ состоянія необособленности, то Ардигò отвѣчаетъ, что они уже заключались въ немъ въ зачаточномъ или скрытомъ состояніи, какъ возможности (forza latente, o virtuale); особая форма возникаетъ путемъ постепеннаго, послѣдовательнаго развитія.

Онъ сознается, что это объясненіе есть лишь обратное заключеніе изъ опыта. Заранѣе мы не можемъ указать, какія особыя формы или части разовьются изъ безразличнаго зачаточнаго состоянія; лишь наблюденія и опыты могутъ намъ показать это. Ни математика, ни метафизика не можетъ конструировать природы.

Причина—та, что находящаяся въ состояніи нераздѣльности совокупность дифференцируется не „изъ самой себя", но нуждается во внѣшнихъ, недоступныхъ нашему предвидѣнію и п о с т о л ь к у „случайныхъ" условіяхъ, чтобы образовать свои особыя формы и части. Но развившіяся такимъ образомъ постепеннымъ и послѣдовательнымъ путемъ особыя формы являются лишь эквивалентомъ того, что уже было, имѣлось раньше въ недифференцированномъ видѣ, какъ нѣчто сосуществующее одно наряду съ другимъ. Въ міровой субстанціи накопляется работа, совершённая предшествовавшими причинами, и этимъ обусловливается возможность новыхъ будущихъ процессовъ и дѣйствій [14]). Непрерывность или связь, проявляющуюся такимъ образомъ между l'Indistinto (недифференцированнымъ состояніемъ) и

развившимися изъ него частями (distinti) мы обозначаемъ словомъ природа. (La natura è la continuità di una cosa con tutti le altre. „Form. nat.“, стр. 205).

Однако, для Ардиго́ ясно, что можетъ возникнуть вопросъ, въ чемъ же собственно состоятъ эти возможности или „скрытыя силы“, о которыхъ онъ говоритъ. Возможность есть, въ его глазахъ, лишь дѣйствительность иныхъ свойствъ, чѣмъ данныя, и она заключается въ активности: l'essere è attivita. („L'unità della coscienza“, стр. 479). Непрерывность есть постоянная энергія. Поэтому всякая недифференцированная совокупность, всякое Indistinto указываетъ на еще болѣе всеобъемлющее цѣлое, отъ котораго она обособилась, изъ котораго дифференцировалась. Поэтому различія между indistinto и distinto, точно также, какъ и между возможностью и дѣйствительностью, постоянно бываютъ лишь относительными. Какое-либо окончательное заключеніе, конечный выводъ здѣсь невозможенъ. Мы попадаемъ здѣсь въ безконечный рядъ.

Но послѣднее слово науки касается основного отношенія между distinto и indistinto и гласитъ, что всѣ различія, гдѣ бы они ни проявлялись, возникаютъ изъ цѣлаго и охватываются цѣлымъ.

Ученіе о развитіи и ученіе о познаніи тѣсно связаны между собою у Ардиго́. Всякое объясненіе есть раздѣленіе, анализъ.

Что остается нераздѣленнымъ, то остается необъясненнымъ. Мысль постоянно все дальше и дальше движется впередъ, хотя и имѣетъ наклонность остановиться у distinto finito; сама безконечность природы толкаетъ такимъ образомъ мысль впередъ. Да, безконечная природа и проявляется въ видѣ энергіи въ собственномъ законѣ логическаго мышленія [15]).

Нечего удивляться поэтому, что законъ мышленія или объясненія оказывается такимъ образомъ тѣмъ же самымъ, что и законъ природы: вѣдь сама мысль есть природа или естественное образованіе, подобно всѣмъ остальнымъ вещамъ. Но если мышленіе есть фактъ опыта, какъ и всякій другой, и само можетъ служить, какъ примѣръ естественныхъ образованій, то нельзя объяснять всей природы, выводя ее изъ мышленія, какъ это хотятъ сдѣлать метафизика или тео-

логія. Само мышленіе можно понять лишь при посредствѣ общаго закона развитія отъ indistinto къ distinti. Мы обречены объяснять одинъ фактъ при помощи другого, не будучи въ состояніи получить никакого абсолютнаго конечнаго вывода. Природа — неизмѣримый кругъ, центръ котораго вездѣ, а окружность—нигдѣ.

У Ардиго ученіе о познаніи въ значительной мѣрѣ поглощается ученіемъ о развитіи. Съ психологической или біологической точекъ зрѣнія развитіе мышленія, конечно, есть лишь отдѣльный примѣръ общихъ законовъ развитія. Но проблема познанія возникаетъ тотчасъ же, лишь мы зададимъ вопросъ, какъ же обосновать обязательность общихъ законовъ, находимыхъ, по нашему мнѣнію, какъ для мышленія, такъ и для другихъ явленій. Эта проблема вовсе не отпадаетъ и не устраняется простой ссылкой на законъ развитія, общій всѣмъ явленіямъ. Особенность мышленія въ томъ и заключается, что мы при посредствѣ него постигаемъ и выражаемъ всякое развитіе и всякій законъ, проявляющійся какъ въ самомъ мышленіи, такъ и въ другихъ вещахъ. И передъ нами неизмѣнно остается вопросъ, какую обязательность имѣютъ это пониманіе и форма выраженія [16]).

4. Ардиго ревностно отстаивалъ самостоятельность психологіи, какъ опытной науки, и тутъ ему оказались полезными какъ его талантъ психологическаго описанія и анализа, такъ и его знаніе естественныхъ наукъ. Его психологическіе интересы и способности проявляются въ двухъ направленіяхъ. Частью онъ пытается найти въ психической жизни бо̀льшую связность, чѣмъ та, которую, повидимому, даетъ поверхностное наблюденіе; стремится отыскать непрерывность между сознательными состояніями, а также между сознательными и безсознательными. Частью онъ пытается указать болѣе тонкіе оттѣнки и различія, чѣмъ тѣ, какіе знаетъ обычное наблюденіе. Такъ, онъ утверждаетъ, что повидимому однообразныя психическія состоянія въ дѣйствительности состоятъ изъ ритмическихъ движеній. Нѣкоторые изъ его наиболѣе выдающихся учениковъ, какъ, напр., физіологъ Джуліо Фано и криминалистъ Энрико Ферри, въ юбилейномъ сборникѣ въ честь стараго философа особенно останавливались на этихъ осо-

бенностяхъ его ученія. Таковы два направленія, въ которыхъ идетъ и должно идти всякое изслѣдованіе; но Ардиго—какъ это показываетъ его ученіе объ Indistinto и Distinti и объ ихъ взаимоотношеніи—особенно ясно видѣлъ ихъ и старался соединить ихъ.

Главными его произведеніями изъ области психологіи являются „La psicologia come scienza positiva" (1870) и „L'unità della coscienza" (1898); послѣднее онъ самъ назвалъ своимъ философскимъ завѣщаніемъ.

Задачей психологіи, по Ардиго, является изученіе нашихъ внутреннихъ состояній, общая особенность которыхъ выражается въ понятіи души.

Фактъ, изъ котораго исходитъ психологія, субъективенъ, но онъ долженъ быть освѣщенъ также объективнымъ путемъ, при помощи физіологіи. Это двоякое освѣщеніе обнаруживаетъ намъ отличіе психическихъ явленій отъ всѣхъ другихъ явленій. Но какъ ни велико значеніе физіологическихъ изслѣдованій для психологіи, физіологія никогда не можетъ занять мѣсто психологіи. Дѣло обстоитъ такъ, что психическія и физіологическія явленія суть выраженія, проявленія одной и той же „субстанціи", психофизической, или, какъ называетъ ее Ардиго, психофизической реальности (realtà psicofisica). Въ своихъ позднѣйшихъ произведеніяхъ (гдѣ онъ излагаетъ свое общее ученіе о развитіи) онъ приравниваетъ психофизическую реальность къ Indistinto [17]). Всѣмъ различіямъ, которыя мы называемъ матеріей и духомъ, предшествуетъ и въ основѣ ихъ лежитъ нѣкоторое естественное единство, нѣкоторое цѣлое. Понятіе Indistinto выражаетъ здѣсь, какъ и вездѣ, единство и солидарность. Какъ матеріализмъ, такъ и спиритуализмъ основываются на однѣхъ лишь абстракціяхъ. Разсматриваемая съ физіологической точки зрѣнія, духовная дѣятельность связана съ физико-химическими процессами. Съ психологической точки зрѣнія, матеріальное, какъ и психическое, дано намъ лишь въ воспріятіяхъ и представленіяхъ; и движеніе, и мысль мы знаемъ лишь, какъ психическіе акты. Вмѣсто того, чтобы спрашивать, какъ матерія можетъ переходить въ духъ, правильнѣе было бы ставить вопросъ, какимъ образомъ наши первоначально болѣе неопредѣленныя представленія могутъ постепенно дифференцироваться, такъ

что одни изъ нихъ становятся выраженіемъ „я“, а другія— выраженіемъ „не-я“. Популярное, матеріалистическое пониманіе происходитъ, по мнѣнію Ардигó, оттого, что совершенно упускается изъ виду, что такія свойства, какъ пространство и движеніе, такъ же обязаны своимъ существованіемъ психическимъ функціямъ, какъ и цвѣтъ, и запахъ, и другія такъ называемыя вторичныя свойства.

Однако, идея психофизической реальности,—опредѣленно подчеркиваетъ Ардигò,— не даетъ намъ никакого объясненія. Значеніе ея заключается лишь въ томъ, что она подтверждаетъ взаимную связь элементовъ, которую мы склонны упускать изъ виду въ нашихъ абстракціяхъ.

Онъ сравниваетъ ее съ идеей тяготѣнія, также не дающей никакого объясненія. Найти дѣйствительное объясненіе предстоитъ будущему. Позитивистъ же не торопится дѣлать окончательные выводы. Дальше предварительнаго понятія мы все равно не пойдемъ. Внутреннюю природу существующихъ въ мірѣ отношеній мы опредѣлить не можемъ. Но эта загадка представляется Ардигò не единственной. Какъ мысль можетъ стать эквивалентомъ движенія, для него кажется не болѣе загадочнымъ, чѣмъ то обстоятельство, что одинъ билліардный шаръ при ударѣ можетъ сообщить движеніе другому. Всюду въ природѣ мы познаемъ отношенія сосуществованія и послѣдовательности лишь изъ опыта, а не путемъ проникновенія во внутреннюю сущность звеньевъ этой цѣпи. Но при этомъ послѣднемъ замѣчаніи Ардигò упускаетъ изъ виду фактъ, что наука всюду, гдѣ возможно, стремится превратить внѣшнюю связь и зависимость между отдѣльными явленіями въ связь однородныхъ звеньевъ, при чемъ, благодаря этому, достигается болѣе высокая степень непрерывности. Чѣмъ больше препятствій встрѣчаетъ на своемъ пути это стремленіе, тѣмъ болѣе загадочнымъ должно быть названо явленіе, передъ которымъ мы стоимъ.

Въ своемъ философскомъ завѣщаніи, работѣ о единствѣ сознанія, Ардигò восхищается геніальнымъ предчувствіемъ Канта, проявившимся въ ученіи о единствѣ сознанія. Правда, онъ сдѣлалъ ошибку, предполагая наличность большой противоположности между матеріей (матеріаломъ) и формой познанія; но зато онъ уловилъ основную научную

мысль психологіи. Въ жизни сознанія происходитъ непрерывный процессъ сочетанія и соединенія, при которомъ всѣ унаслѣдованныя или пріобрѣтенныя предрасположенія и всѣ новые элементы дѣйствуютъ другъ на друга въ опредѣленныхъ направленіяхъ. Здѣсь отъ начала до конца обнаруживается солидарность между всѣми психофизическими функціями, постоянная тенденція къ объединенію ихъ въ одинъ потокъ. Эта тенденція къ „психическому сліянію“ (confluenza mentale) лежитъ между прочимъ въ основѣ ассоціаціи представленій. Часто ее можно бываетъ открыть, лишь обративъ вниманіе на безсознательные начальные пункты или же промежуточные члены, и именно вслѣдствіе этого помощь физіологіи столь необходима для психологіи. Единство, составляющее отличительный признакъ жизни сознанія, нельзя объяснить, какъ простой результатъ взаимодѣйствія многообразныхъ элементовъ, такъ какъ эти послѣдніе мы открываемъ лишь путемъ различенія, которое всегда предполагаетъ заранѣе, напередъ данное цѣлое. Вообще наше понятіе о единствѣ и многообразіи мы почерпаемъ изъ наблюденія надъ жизнью сознанія. Всюду, гдѣ мы говоримъ о единствѣ и многообразіи въ мірѣ, мы абстрагируемъ эти понятія и идею объ ихъ связи изъ жизни сознанія. Микрокосмъ и макрокосмъ взаимно помогаютъ понимать другъ друга.

5. Въ основу „Этики“ Ардигò положены тѣ же основныя мысли, которыя характеризуютъ другія части его философіи. Индивидъ развивается внутри общества и стоитъ къ нему въ томъ же отношеніи, въ какомъ выдѣленный элементъ (distinti) находится постоянно къ своему цѣлому (indistinto). Общество—подобно солнечной системѣ и подобно мышленію — развивается путемъ естественнаго процесса (formazione naturale); онъ является предпосылкой этики, а описаніе его составляетъ задачу соціологіи. Задача этики (какъ номологіи, въ противоположность соціологіи, какъ номографіи или номогоніи)—отличать въ жизни общества элементы, утратившіе свое значеніе, отъ тѣхъ, которые могутъ тѣмъ или инымъ способомъ, по старому или по новому, оказаться плодотворными. Тѣмъ самымъ этика пролагаетъ дорогу для практической морали будущаго.

Благодаря изначальной и постоянной связи съ жизнью общества, у индивида развивается антиэгоистическое чувство

(Ардигó предпочитаетъ это слово термину „альтруизмъ“). Человѣческія представленія получаютъ свое первое содержаніе изъ соціальной среды, окружающей индивида. Ея сужденія и интересы прежде всего получаютъ значеніе и обязательность для индивида. Сначала всѣ представленія имѣютъ импульсивный характеръ, обладаютъ тенденціей непосредственно переходить въ дѣйствіе; обособленіе мышленія отъ дѣятельности обязано уже позднѣйшей дифференціаціи (distinzione). Оба эти момента, непроизвольно воспринятое соціальное содержаніе представленій и первоначальный импульсивный характеръ представленій Ардигò объединяетъ въ понятіи соціальнаго идеализма (idealità sociale). Подъ идеализмомъ онъ понимаетъ способность опредѣлять свое поведеніе мыслями, выходящими за предѣлы даннаго момента. Соціальный идеализмъ развивается уже въ семьѣ, какъ постоянной формѣ общежитія, вскармливающей и охраняющей сѣмена будущаго рода. Семейное чувство — это огонь на очагѣ, который можетъ распространять свою теплоту и на болѣе широкіе круги. Соціальный идеализмъ имѣетъ много степеней и формъ. Онъ пріобрѣтается путемъ подражанія и повторенія.—Въ этомъ ученіи Ардигò развиваетъ систему мыслей, которыя въ древности можно найти особенно у стоиковъ, въ послѣдующее время — у Адама Смита, а въ нашу эпоху—у Тарда, Лесли Стивена (Leslie Stephen) и Болдуина. Встрѣчающееся у послѣдняго понятіе соціальной наслѣдственности хорошо подходитъ и къ философіи Ардигó.

Соціальный идеализмъ развитъ не въ одинаковой степени у всѣхъ, хотя можно сказать, что способность къ неэгоистическимъ дѣйствіямъ заложена въ самой человѣческой природѣ. Объ этомъ свидѣтельствуютъ любовь къ семьѣ, непроизвольное сочувствіе, честолюбіе, доходящее до нелѣпости у эгоиста, и гнѣвъ при нарушеніи и попираніи права. На высшей точкѣ своего развитія этическое настроеніе превращается въ нѣкотораго рода священное изступленіе (furore santo), ведущее къ самопожертвованію безъ всякой мысли о собственномъ благѣ, въ полной вѣрѣ, что изъ трагической гибели человѣческаго возникнетъ нѣчто вѣчное и божественное (eterno divino che sorge delle ruine tragiche dell' umano,—выраженіе, заимствованное Ардигó у одного род-

ственнаго ему по духу итальянскаго писателя). Истинное въ теологическомъ представленіи о милосердіи заключается въ томъ, что дѣйствительно существуетъ какая-то инстинктивная потребность, какое-то неясное, но страстное стремленіе, толкающее человѣка на безкорыстные поступки.

Такіе героическіе поступки возможны и безъ религіи, какъ и вся этика въ цѣломъ независима отъ религіи, если подъ религіей понимается не отношеніе къ безконечному (согласно опредѣленію Макса Мюллера), но отношеніе къ сверхъестественному. Естественно-научное понятіе безконечнаго стоитъ въ рѣзкомъ противорѣчіи съ сверхъестественнымъ: оно обозначаетъ непрерывную функцію, ограниченной и единичной формой котораго является конечное. Безконечное есть законъ, обусловливающій самую сущность индивида; отсюда понятнымъ становится то чувство глубокой удовлетворенности, которое охватываетъ индивида, когда удовлетворяются его порывы къ безконечному. Такъ, позитивистъ находитъ безконечное въ самомъ себѣ, когда онъ начинаетъ сознавать законъ своего существа. Здѣсь снова повторяется связь между элементомъ (distinto) и цѣлымъ (indistinto). Напротивъ, представленіе о сверхъестественномъ возникаетъ тогда, когда законъ явленій выставляется, какъ нѣчто отличное, независимое отъ самихъ явленій и лишь внѣшнимъ образомъ приводится въ связь съ явленіями природы.

Между тѣмъ понятіе сверхъестественнаго составляетъ лишь теоретическую сторону религіи, а не всю ея сущность. Сущностью же ея является отношеніе зависимости, въ которомъ человѣкъ со всѣми своими радостями и горестями чувствуетъ себя передъ сверхъестественнымъ. Священное вначалѣ было страшнымъ; боговъ породилъ страхъ. Во всякомъ случаѣ, чувство священнаго не есть, какъ часто утверждали, совершенно простое и неразложимое чувство [18]). Какъ разъ именно элементъ страха выдѣляется изъ религіознаго чувства и исчезаетъ при переходѣ отъ религіи къ научному сознанію, которое всюду замѣняетъ представленіемъ о закономѣрности представленіе о таинственномъ существѣ. Религія всегда находитъ извѣстный соціальный идеализмъ и воспринимаетъ его въ себя; оттого и происходитъ, что мораль независима отъ религіи. Здѣсь возможно

много переходныхъ формъ; но въ концѣ концовъ все сводится къ или-или. Искусственное поддержаніе религіи приводитъ лишь къ тому, что народъ оказывается неподготовленнымъ, когда время религіи уже прошло.

Надо сознаться, что въ основу своихъ взглядовъ Ардиго́ кладетъ очень элементарную психологію религіи, и широкой постановки религіозной проблемы онъ не далъ. Его точка зрѣнія опредѣляется главнымъ образомъ его интеллектуальными интересами, а также дѣйствіемъ по контрасту, которое должна была естественно повести за собою рѣзкая противоположность между его прежними и послѣдующими взглядами. Возбудить удивленіе можетъ лишь то обстоятельство, какъ религія послѣ его перелома могла остаться для него „поэтическимъ воспоминаніемъ", если онъ считаетъ страхъ основнымъ ядромъ всякой религіи, отъ низшихъ ея формъ до высшихъ. Энергичный мыслитель не воспользовался здѣсь своимъ собственнымъ пережитымъ опытомъ.

III. Фрэнсисъ Брэдли.

1. Если обратить вниманіе на духъ и направленіе англійской философіи послѣдняго времени, то нельзя не придти къ заключенію, что классическая англійская школа—первымъ представителемъ которой былъ Локкъ, а послѣднимъ—Спенсеръ—прекратила свое существованіе. Можно сказать, она выполнила свою миссію, состоявшую въ томъ, чтобы выдвинуть впередъ право опыта на признаніе, потребовать, чтобы проблемы ставились на почвѣ дѣйствительности, и подготовить практическія реформаціонныя стремленія. Начало этой школѣ далъ Локкъ, положившій въ основаніе философіи индивидуальный опытъ, а кончилась она Спенсеромъ, замѣнившимъ индивидуальный опытъ опытомъ родовымъ. Указанная здѣсь черта перешла и къ другимъ философскимъ направленіямъ и содѣйствовала ихъ исправленію и преобразованію, такъ что ее нельзя уже считать отличительнымъ признакомъ одного направленія [19]). Съ другой стороны, англійская школа имѣла извѣстные недостатки, выступавшіе тѣмъ рѣзче, чѣмъ она больше приходила во взаимодѣйствіе и соприкосновеніе съ другими направленіями. Къ этимъ недостаткамъ относится механическій и атомистическій взглядъ, перешедшій изъ естествознанія въ науки о духѣ и заставившій смотрѣть на духовную жизнь, какъ на продуктъ самостоятельныхъ психическихъ элементовъ, а на общество, какъ на чисто внѣшній союзъ между самостоятельными индивидами. Въ противоположность этому въ самое послѣднее время, частью въ силу

реакціи, частью подъ вліяніемъ нѣмецкаго мышленія, сильнѣе была выдвинута впередъ проблема единства и цѣлостности. Ставится вопросъ о послѣдней связи между элементами, которую необходимо предположить существующей раньше, чѣмъ эти элементы образуютъ нѣкоторое цѣлое единство. Правда, еще раньше въ XIX вѣкѣ существовало теченіе, направленное противъ „островной" философіи; объ этомъ свидѣтельствуютъ имена Кольриджа, Карлейля и Гамильтона. Но впервые методическое изученіе нѣмецкой философіи было предпринято серьезно лишь въ послѣдней четверти XIX вѣка. Во главѣ этого движенія стоялъ Оксфордскій университетъ. Онъ и раньше всегда былъ въ оппозиціи къ національной англійской философіи (Гоббса, Локка, Юма); но оппозиція эта вызывалась больше богословскими, чѣмъ философскими причинами; и лишь теперь впервые проявилась въ немъ оппозиція чисто философскаго характера.

Первымъ иниціаторомъ этого болѣе сильнаго духовнаго движенія можетъ быть названъ Томасъ Гилль Гринъ (род. 1836 г., fellow of Balliol College 1860, профессоръ нравственной философіи съ 1878 г., умеръ въ 1882 г.) Находясь подъ сильнымъ вліяніемъ Вордсворта и Карлейля, онъ развилъ систему своеобразнаго религіознаго идеализма, философская основа котораго обязана своимъ существованіемъ изученію Канта и Гегеля. Гринъ оказывалъ необыкновенно сильное вліяніе на учащуюся молодежь въ Оксфордѣ, въ особенности благодаря личному идеализму и воодушевленію. Онъ дѣйствовалъ не только въ научномъ, но и въ соціально-реформаторскомъ и въ религіозномъ направленіяхъ. Почти все молодое поколѣніе соціальныхъ мыслителей въ Оксфордѣ обязано ему своимъ пробужденіемъ. Его главныя произведенія—„Introduction to Hume" (1874), остроумная критика принциповъ старой англійской школы, и „Prolegomena to Ethics" (1883), своеобразное сочетаніе теоріи познанія и этики, путемъ котораго онъ стремится къ не-эмпирическому обоснованію этики.

2. Самымъ значительнымъ англійскимъ мыслителемъ въ послѣднее время является несомнѣнно Фрэнсисъ Гербертъ Брэдли, родившійся въ 1846 г. и состоящій членомъ (fellow) Мертонскаго колледжа въ Оксфордѣ. Во время своего студенчества онъ находился подъ сильнымъ

вліяніемъ Грина и произведеній Гегеля и Лотце. Его наклонность къ уединенію и его сдержанность возрастали все болѣе и болѣе вслѣдствіе его болѣзненности. Онъ—натура типа Спинозы; ему недостаетъ лишь реалистическаго взгляда Спинозы на психологическія и соціальныя явленія. Съ большой энергіей мысли углубляется онъ въ одну идею, снова и снова возбуждающую его размышленіе и приближающую его то къ скептицизму, то къ мистикѣ. Даже наиболѣе рѣзкіе критики признаютъ то возбужденіе и дисциплинированье мысли, какое оказываетъ изученіе его главныхъ произведеній. Но часто въ отдѣльныхъ случаяхъ его остроуміе переходитъ въ страсть къ афоризмамъ, а въ его спеціальныхъ анализахъ часто чувствуется недостатокъ эмпирическаго матеріала. Но по энергіи и неутомимости мышленія онъ занимаетъ, быть можетъ, первое мѣсто среди современныхъ мыслителей, по крайней мѣрѣ что касается крайнихъ предѣльныхъ проблемъ. Онъ составляетъ противоположность Вундту. Тогда какъ послѣдній медленно и осторожно приближается къ границамъ мысли, у границы же дѣлаетъ нѣсколько поспѣшныя и догматическія заключенія, Брэдли слишкомъ быстро торопится къ крайнимъ границамъ, но тамъ начинаетъ подвигаться съ большой осторожностью и разсматриваетъ проблемы со всѣхъ сторонъ.

Первымъ значительнымъ произведеніемъ Брэдли были его „Etbical Studies“ (1876). Онъ выступаетъ въ нихъ противъ атомизма англійской психологіи. Сознаніе,—говоритъ онъ,—нельзя опредѣлять, какъ простую совокупность, собраніе (collection) элементовъ, такъ какъ въ этомъ случаѣ было бы непонятно, какъ такая совокупность можетъ сознавать самое себя (to be aware of it self). Эту проблему выставилъ (чего не замѣтилъ Брэдли) самъ Стюартъ Милль въ одномъ изъ позднѣйшихъ изданій „Examination of Sir William Hamilton's philosophy“. Это же привело Брэдли къ изученію нѣмецкой философіи, которая особенно подчеркивала единство и внутреннюю связь сознанія. Онъ строго осуждаетъ направленіе англійской философіи, указывая на ея односторонность, догматизмъ и отсутствіе смѣлости, въ особенности что касается религіозной проблемы. „Мы живемъ на островѣ, и наше національное мышленіе, если мы его не расширимъ, пріобрѣтетъ также островной характеръ“. Это

сужденіе само страдаетъ односторонностью; Брэдли забываетъ, что критическая философія собственно ведетъ свое начало отъ Локка, и что англійская опытная философія съ ея требованіемъ выяснить происхожденіе представленій была могущественнымъ орудіемъ противъ догматизма.

Этическое стремленіе человѣка, по мнѣнію Брэдли, направлено къ тому, чтобы осуществить свое „я", развиться въ нѣкоторое единство, гармоническое и законченное цѣлое. Сущность „я" въ томъ и заключается, чтобы стать цѣльностью, въ одно и то же время и законченной, и богатой. Равнымъ образомъ теоретическое стремленіе направлено къ тому, чтобы мыслить бытіе, какъ связное и законченное цѣлое (a consistent whole). Если сами мы не можемъ стать цѣлымъ, то можемъ сдѣлать себя, по крайней мѣрѣ, частью болѣе всеобъемлющаго цѣлаго, точно также, какъ въ томъ случаѣ, когда меньшее цѣлое представляетъ собой противорѣчіе, можемъ мыслить нѣкоторое болѣе крупное цѣлое. Слѣдовательно, между нашей практической и нашей теоретической природой существуетъ взаимное согласованіе. Въ самой нашей природѣ мы имѣемъ критерій того, что называть низшимъ и высшимъ: онъ основывается на степени нашего самоосуществленія, т. е. на гармоніи и самостоятельности нашей мысли и нашей жизни. Человѣкъ не чувствовалъ бы болѣзненности противорѣчія, еслибъ онъ самъ не былъ цѣлымъ и не имѣлъ предчувствія, что онъ есть нѣчто цѣлое. Противорѣчіе вызывается частью недостаткомъ гармоніи внутри человѣка, частью недостаткомъ у него гармоніи съ внѣшними условіями и отношеніями.

Критерій теоретическаго и практическаго совершенства, выставленный здѣсь Брэдли, является основною мыслью всей его философіи. Онъ заключаетъ въ себѣ зачатки цѣлаго воззрѣнія на міръ и на жизнь, которое онъ позднѣе (въ 1893 г.) развилъ въ своемъ главномъ произведеніи—„Appearance and Reality" („Явленіе и реальность"), послѣ того, какъ въ своихъ „Принципахъ логики" (1883) онъ далъ изложеніе принциповъ познанія [20]).

Книгу о „Явленіи и реальности" Брэдли называетъ метафизическимъ трактатомъ и объясняетъ это названіе тѣмъ, что здѣсь онъ имѣлъ цѣлью изученіе принциповъ, лежащихъ въ основѣ познанія реальности въ противополож-

ность къ явленію (appearance); онъ хочетъ дать критерій, съ помощью котораго мы можемъ различать высшія и низшія степени реальности. Но цѣлой системы онъ не даетъ.

Брэдли разсматриваетъ цѣлый рядъ возраженій, которыя могутъ быть сдѣланы по поводу предпринимаемой имъ попытки. Ее могутъ счесть безнадежной. Но заранѣе этого знать нельзя, развѣ что при помощи метафизической интуиціи, т. е. непосредственнаго постиженія того, какой критерій долженъ быть примѣненъ для различенія дѣйствительности отъ явленія. Или можно думать, что результатъ не будетъ имѣть цѣнности. Но даже если результатъ и окажется несовершеннымъ, онъ всетаки будетъ обладать извѣстною цѣнностью, такъ какъ будетъ служить для выясненія того, что есть реальность. Мало того, даже еслибы мы пришли къ полному скептицизму, то всетаки тѣмъ самымъ получили бы въ руки полезный противовѣсъ догматическимъ направленіямъ — теологической ортодоксіи съ одной стороны, вульгарному матеріализму—съ другой. Сдѣлавъ эти замѣчанія, Брэдли добавляетъ: „есть еще одно основаніе, которое лично для меня имѣетъ большое значеніе. Я полагаю, всѣ мы въ большей или меньшей степени чувствуемъ, какъ насъ что-то влечетъ за предѣлы области обычныхъ фактовъ. Всякій по-своему думаетъ, что мы стоимъ въ соприкосновеніи съ чѣмъ-то или въ обществѣ чего то, выходящаго за предѣлы чувственнаго міра. Различными путями и различнымъ образомъ каждый изъ насъ находитъ это нѣчто высшее, которое насъ и возвышаетъ и заставляетъ падать духомъ, и наказываетъ и воодушевляетъ. И для нѣкоторыхъ натуръ интеллектуальное стремленіе къ постиженію бытія является важнѣйшимъ путемъ познанія божества. Кто этого не чувствовалъ, какъ бы различно онъ ни выражалъ это, тотъ никогда особенно не заботился о метафизикѣ. Но тамъ, гдѣ есть налицо сильное чувство, метафизика является своимъ собственнымъ оправданіемъ". Чтобы дать возможность лучше понять эту фразу, позволяющую заглянуть въ его внутреннюю жизнь, и чтобы избѣжать недоразумѣній, Брэдли продолжаетъ: „я былъ вынужденъ говорить о философіи, какъ объ удовлетвореніи того, что можно назвать мистической стороной нашей природы, удовлетвореніи, которое нѣкоторыми индивидуаль-

ностями не можетъ быть достигнуто инымъ путемъ. При этомъ можетъ получиться впечатлѣніе, будто я думаю, что метафизики посвящены въ нѣчто высшее и недоступное для толпы. Но такой взглядъ покоился бы на жалкомъ заблужденіи, именно на предразсудкѣ, что одинъ лишь разумъ является высшей стороной нашей природы, и на ложномъ представленіи, будто интеллектуальная работа, направленная на познаніе высшихъ предметовъ, есть поэтому высшая работа"... „Никакая профессія, никакое стремленіе не открываютъ особаго пути къ божеству, и путь, ведущій черезъ размышленіе о послѣднихъ истинахъ, не стоитъ выше другихъ путей. Ни одного грѣха не можетъ столь мало простить и оправдать философія, какъ духовной гордости, какъ бы ни былъ склоненъ къ ней философъ".

Эти слова не только даютъ матеріалъ для характеристики самого Брэдли, но также и для пониманія внутренняго ядра всякаго философскаго стремленія высокаго типа. Глубокая потребность въ пониманіи и постоянное столкновеніе съ границами мышленія; страстное напряженіе мыслительной энергіи и постоянное чувство, что это не мы думаемъ, но „что-то думаетъ въ насъ"; интенсивное углубленіе въ жизнь мышленія, какъ еслибъ она была единственной цѣнной жизнью, и постоянное сознаніе того, что въ насъ есть и другая жизненная потребность, требующая удовлетворенія,—обо всемъ этомъ можно прочесть въ приведенной изъ англійскаго мыслителя цитатѣ. Эти слова достойны вниманія особенно въ виду ремесленнаго характера, который, повидимому, начинаетъ принимать научная работа во многихъ областяхъ.—Разсмотрѣвъ общее отношеніе Брэдли къ философіи, я извлеку теперь основныя мысли изъ его главнаго произведенія.

3. Здѣсь дѣло идетъ о критическомъ изслѣдованіи представленій, съ помощью которыхъ философы пытались понять бытіе.

Такія понятія, какъ матерія, пространство, время, энергія, съ которыми оперируютъ естественныя науки, превосходно подходятъ для опредѣленія взаимныхъ отношеній между собою ограниченныхъ явленій, но приводятъ къ противорѣчіямъ, если мы при ихъ помощи хотимъ выразить

истинную сущность бытія. Это—понятія, выражающія отношенія, характеризующія вещи по сравненію и связи другъ съ другомъ, но ничего не говорящія объ отдѣльныхъ вещахъ, скрывающихся за этими отношеніями. Эти понятія вводятъ насъ въ безконечные ряды, потому что всегда вѣдь можно задать вопросъ объ отношеніи членовъ къ той связи, въ которой они стоятъ другъ къ другу, а также и потому, что изслѣдованіе самыхъ этихъ членовъ приводитъ къ констатированію отношеній внутри каждаго изъ нихъ. Такія понятія представляютъ собою интеллектуальныя построенія, которыя могутъ быть цѣлесообразны и необходимы въ области отдѣльной науки, но не раскрываютъ внутренней сущности бытія. Это—рабочія мысли (working ideas), и значеніе ихъ — техническое, а не чисто теоретическое. Поэтому естествознаніе не можетъ быть метафизикой; но по тому же самому не можетъ быть и никакого спора между естествознаніемъ и метафизикой. При построеніи метафизики исключительно на принципахъ естествознанія, она пріобрѣтаетъ характеръ матеріализма.

Если мы прибѣгнемъ теперь къ основному понятію науки о духѣ, понятію души, то здѣсь у насъ окажется то преимущество, что въ этой области мы найдемъ болѣе тѣсную связь между единствомъ и многообразіемъ, чѣмъ въ области примѣненія основныхъ принциповъ естествознанія. Единство и многообразіе въ психической жизни не стоятъ другъ къ другу въ чисто внѣшнемъ отношеніи, какъ въ физической природѣ. Поэтому психическій опытъ есть высшій видъ опыта, какой только мы имѣемъ. Но и онъ не пригоденъ для выраженія абсолютной реальности. Въ нашемъ собственномъ „я“ опытъ и анализъ показываютъ намъ противоположности, различія и отношенія, и наше собственное „я“, какъ цѣлое, подвергается измѣненіямъ. Поэтому невозможно охватить его сущность въ одномъ воззрѣніи, дать законченное о немъ понятіе. Слѣдовательно, на одной психологіи мы столь же мало можемъ строить метафизику, какъ и на одномъ естествознаніи. Идеализмъ выражаетъ полную истину столь же мало, какъ и матеріализмъ. Психологія есть спеціальная наука, а всякая спеціальная наука находитъ лишь полу-истины и оперируетъ съ цѣлесообразными фикціями. Понятіе души есть такая же абстракція,

какъ понятіе тѣла. Дѣйствительность не можетъ быть ни „душой“, ни „тѣломъ“. Намъ даны всегда лишь явленія, представляющія двѣ стороны для разсмотрѣнія.

Но весь этотъ рядъ соображеній, приводящій насъ къ отказу какъ отъ идеализма, такъ и отъ матеріализма, основывается на той предпосылкѣ, что у насъ есть критерій (standard) для опредѣленія дѣйствительности и истины. Такой критерій заключается въ понятіи опытъ. Въ этомъ понятіи тѣсно связаны двѣ стороны: объемъ опыта и гармонія его. Опытъ предполагаетъ данное многообразіе и внутреннее согласованіе, послѣдовательное и гармоническое отношеніе между многообразными элементами. Совершенный опытъ долженъ обладать всеобъемлющимъ содержаніемъ, соединеннымъ съ полною послѣдовательностью и гармоніей въ одно цѣлое. Всякій опытъ, дѣйствительно намъ данный, хоть нѣсколько приближается къ этому идеалу.

Критерій дѣйствительности и цѣнности одинъ и тотъ же. Въ нашемъ практическомъ идеалѣ всякая сторона нашей природы должна находить себѣ удовлетвореніе въ гармоніи съ другими сторонами. Каждое неудовлетворенное стремленіе есть невыполненная мысль; въ каждой горести выражается дисгармонія и заключается импульсъ къ работѣ для устраненія этой дисгармоніи.

Этотъ критерій показываетъ намъ, насколько близко мы связаны съ дѣйствительностью. Мы не въ состояніи составить себѣ представленіе о томъ, что удовлетворяло бы этому критерію. „We cannot construe the one absorbing experience to ourselves“ („Мы не можемъ конструировать себѣ одинъ всеобъемлющій опытъ“).

Высшее должно быть всеобъемлющимъ и абсолютно гармоничнымъ. Но для насъ постоянно остается противорѣчіе между объемомъ (extension) опыта и его гармоніей (harmony) или его согласіемъ съ самимъ собой (self-consistency), такъ какъ объемъ нашего опыта слишкомъ невеликъ и наша гармонія слишкомъ неполна. Внутренняя дисгармонія происходитъ отъ ограниченности и можетъ быть устранена болѣе широкимъ содержаніемъ, уничтожающимъ зависимость отъ внѣшнихъ условій и дающимъ возможность достигнуть внутренней связи. Нарушенія извнѣ вызываютъ безпорядокъ внутри. Поэтому лишь безконечное существо

можетъ быть совершенно гармоничнымъ. Такимъ образомъ оба составныхъ элемента нашего критерія дѣйствительности (и цѣнности) тѣсно связаны другъ съ другомъ. Въ области теоріи это выражается въ томъ, что мы можемъ устранить противорѣчія, встрѣчающіяся намъ въ опытѣ, путемъ его расширенія.

Особенно отношеніе времени мѣшаетъ намъ достигнуть гармоническаго цѣлаго. Поэтому оно постоянно находится въ конфликтѣ съ критеріемъ дѣйствительности и можетъ имѣть лишь чисто феноменальное значеніе. О прогрессѣ и регрессѣ можетъ идти рѣчь лишь по отношенію къ ограниченнымъ и несовершеннымъ дѣйствительностямъ; абсолютное не можетъ имѣть никакой исторіи, хотя оно и включаетъ въ себя безчисленные историческіе процессы; оно не имѣетъ временъ года. Всякое совершенство, всякая истинная дѣйствительность неизмѣнны.

И вотъ наша мысль постоянно стремится къ чему-то, что больше мысли; наша личность порывается къ чему-то, что больше, чѣмъ личность; наша нравственность стремится къ чему-то, что выше всякой нравственности. Нѣтъ никакого противорѣчія въ томъ, что существо стремится къ совершенству, въ которомъ оно само теряется. Рѣка течетъ въ море, и „я“ теряется въ любви. Высшее всегда должно быть шире низшаго, но должно включать его въ себя и быть больше его.

Философія, по мнѣнію Брэдли, ведетъ къ здоровому скептицизму, для котораго наука представляется чѣмъ-то маленькимъ по сравненію съ богатствомъ бытія. Даже самая высшая истина, какую мы можемъ найти, обусловливается „чѣмъ-то“, чего мы не знаемъ. Мы не знаемъ, какіе другіе виды опыта могутъ существовать за предѣлами нашего собственнаго. Единственно, чего мы можемъ достигнуть, такъ это—обоснованія нашего права называть что-либо высшимъ или низшимъ по сравненію съ другимъ.

Съ послѣдними загадками религіи дѣло обстоитъ такъ же, какъ и съ философіей. И религія вынуждена выражать высшее при помощи представленій, заимствованныхъ изъ опыта; при этомъ она не подвергаетъ точному изслѣдованію сущности и значенія такихъ представленій, какъ это дѣлаетъ философія. Въ этомъ отношеніи, со стороны позна-

нія, философія стоитъ выше религіи. Но въ другомъ отношеніи—какъ стремленіе выразить полную реальность добра всѣми сторонами нашего существа (the attempt to express the complete reality of goodness through every aspect of our being)—религія стоитъ выше.

Но развѣ такой результатъ удовлетворителенъ? На этотъ вопросъ Брэдли отвѣчаетъ противоположнымъ вопросомъ: кто говоритъ, что мы должны получить полное удовлетвореніе всѣхъ нашихъ запросовъ и потребностей? Несовершенство, безпокойство и неудовлетворенная потребность въ идеалѣ—таковъ всегда жребій не обладающихъ безконечностью существъ. И Брэдли добавляетъ, что всякая попытка представить себѣ полную удовлетворенность постоянно бываетъ связана съ выборомъ тѣхъ изъ нашихъ потребностей, которыя должны быть удовлетворены; а оправдать этого выбора нельзя.

4. Философія Брэдли изслѣдуетъ проблему, къ которой приближались Вундтъ и Ардигò, но разработкой которой они не занялись; это проблема, поставленная Кантомъ его ученіемъ объ „идеяхъ", какъ понятіяхъ о единствѣ, и обязанная своимъ происхожденіемъ самой сущности мышленія, какъ объединяющей дѣятельности (синтеза). Самъ Брэдли признаетъ себя многимъ обязаннымъ Гегелю, и дѣйствительно, ему, какъ и нѣкоторымъ другимъ англійскимъ философамъ новѣйшаго времени, очень импонировала смѣлая діалектика Гегеля. Въ дѣйствительности же, при точной классификаціи, Брэдли скорѣе можно было бы назвать кантіанцемъ, чѣмъ гегельянцемъ. Въ нѣкоторыхъ пунктахъ онъ напоминаетъ Уильяма Гамильтона. Смѣло выводитъ онъ на самой границѣ мышленія всѣ логическія послѣдствія изъ собственныхъ законовъ мышленія. Въ особенности опирается онъ на два закона: законъ относительности (relational way of thought) и законъ критерія дѣйствительности (complete experience, какъ standard of reality) (полный опытъ, какъ критерій реальности). Оба они приводятъ къ одному и тому же результату: къ невозможности остановиться на какомъ-нибудь пунктѣ, хотя мы и можемъ шагъ за шагомъ подходить къ ближайшему опредѣленію дѣйствительности.

Для Брэдли характеренъ извѣстный скептицизмъ, такъ какъ онъ придаетъ больше значенія невозможности для

насъ окончательнаго вывода, чѣмъ приблизительному опредѣленію дѣйствительности, возможному для насъ. Поэтому-то онъ приписываетъ спеціальному и эмпирическому знаніямъ слишкомъ мало положительнаго значенія для міровоззрѣнія. Точки зрѣнія, при помощи которыхъ приходится оперировать въ спеціальныхъ эмпирическихъ областяхъ опыта, онъ называетъ „безполезными фикціями", „чисто практическими компромиссами", упуская, однако, изъ виду, что онѣ лишь въ томъ случаѣ были бы „безполезны", еслибъ ни въ какомъ отношеніи не приближали насъ къ познанію дѣйствительности. Онъ забываетъ слова Гёте, что природа не имѣетъ ни ядра, ни оболочки.

Брэдли — скептикъ также и въ томъ отношеніи, что много отдѣльныхъ проблемъ онъ признаетъ неразрѣшимыми. Все многообразіе бытія, множество конечныхъ центровъ, исходя изъ которыхъ мы пріобрѣтаемъ опытъ, все то отрывочное, передъ чѣмъ мы должны остановиться въ концѣ концовъ, мы не можемъ вывести изъ одного принципа, даже если самый фактъ многообразія и не противорѣчитъ существованію нѣкотораго всеобъемлющаго единства. Мы не можемъ сказать, почему должны существовать „явленія" (appearances), а не одна лишь истинная „дѣйствительность", но это не мѣшаетъ намъ держаться понятія „дѣйствительности". Именно неорганическое есть граница нашего познанія. Органическое приблизительно удовлетворяетъ нашему понятію объ истинной дѣйствительности, какъ гармоніи и законченности, хотя и въ области органическаго встрѣчаются раздробленность и дисгармонія; но неорганическое стоитъ значительно дальше отъ этого понятія дѣйствительности. Брэдли склоненъ думать, что допущеніе присутствія въ природѣ абсолютно неорганическихъ элементовъ происходитъ отъ нашего невѣжества. Онъ соглашается, что спеціальныя науки изъ практическихъ соображеній должны различать органическое и неорганическое, но онъ не рѣшается придавать этому различенію абсолютное значеніе. Здѣсь ясно проявляется его отступленіе отъ Гегеля; потому что романтическая натурфилософія смѣло оперировала съ представленіемъ о всей природѣ, какъ о великомъ организмѣ. — Проблему отношенія между душой и тѣломъ Брэдли также считаетъ неразрѣ-

шимой. Невозможно создать себѣ представленія о томъ, какъ относятся другъ къ другу эти двѣ формы бытія. Но здѣсь онъ находитъ подтвержденіе своей общей теоріи дѣйствительности: въ самомъ дѣлѣ, всѣ затрудненія наши происходятъ отъ того, что мы, противополагая другъ другу душу и тѣло, дѣлаемъ эти двѣ абстракціи дѣйствительными существами и такимъ образомъ трактуемъ „appearances“ (видимости), какъ истинныя реальности.

Но скептицизмъ не будетъ точнымъ обозначеніемъ точки зрѣнія Брэдли. Онъ не останавливается передъ пропастью между дѣятельностью и цѣлью, явленіемъ и дѣйствительностью. На каждой ступени есть высшее, и каждая ступень имѣетъ свою истину; существуетъ много степеней и стадій, но всѣ онѣ необходимы. Мы не можемъ найти въ мірѣ ни одной области, столь маленькой, чтобы абсолютное не могло обитать въ ней. Брэдли скорѣе можно назвать мистикомъ, и онъ рѣшительно является таковымъ, когда мысль его отдыхаетъ или когда онъ полемизируетъ противъ понятія времени или противъ значенія активности. Здѣсь онъ погружается въ покойное, неподвижное созерцаніе sub specie aeterni. Съ нимъ происходитъ то же, что случилось и со Спинозой. Въ самомъ дѣлѣ, „субстанція“ Спинозы есть собственно признанный совершеннымъ существомъ масштабъ дѣйствительности, критерій дѣйствительности, какъ истинно существующій идеалъ.

Я не вижу, чтобы мы могли выйти здѣсь изъ границъ возможности новыхъ процессовъ, новой дѣятельности. Почему бы „высшему“ не заключаться въ непрерывномъ саморазвитіи во времени? Вѣдь никогда же не будетъ возможно устранить понятіе времени изъ познанія дѣйствительности. Изъ постояннаго несовпаденія между мышленіемъ и дѣйствительностью и изъ постоянной необходимости новой работы мышленія—какъ для отдѣльныхъ лицъ, такъ и для рода—быть можетъ, мы съ полнымъ правомъ могли бы вывести „метафизическое“ заключеніе, что само бытіе есть нѣчто незаконченное, неготовое. И оно не можетъ быть законченнымъ, если мышленіе, составляющее часть бытія, тоже незакончено. Такой взглядъ приводитъ къ болѣе глубокой внутренней связи между мышленіемъ и реальностью, чѣмъ та, къ которой пришелъ Брэдли. Въ

самомъ дѣлѣ, если время и активность не представляютъ собой формъ, присущихъ лишь явленіямъ (appearances), то мышленіе именно въ силу своего стремленія и дѣятельности можетъ чувствовать себя единымъ съ самой внутренней сущностью бытія [21]). Но я не стану входить здѣсь въ ближайшее разсмотрѣніе того, что я подробнѣе развилъ въ теоретико-познавательной части своей философіи религіи и въ моихъ „Философскихъ проблемахъ".

Въ самой Англіи Брэдли встрѣтилъ критику съ эмпирической и критической точки зрѣнія (ср. ст. Джемса Уорда, въ „Mind", 1894), а отчасти и съ точки зрѣнія, подчеркивающей экономическій и техническій характеръ нашихъ основныхъ понятій и основывающей идеалистическое міровоззрѣніе на личной потребности (ср. работу, изданную восемью оксфордскими академиками—„Persanal Idealism". London, 1902). Послѣднее направленіе считается продолженіемъ умственнаго теченія, господствовавшаго въ Оксфордѣ въ послѣднія 30 лѣтъ. Въ его критикѣ много справедливаго, особенно когда оно оспариваетъ отрицательное отношеніе Брэдли къ истинамъ, имѣющимъ значеніе лишь въ предѣлахъ извѣстныхъ условій, и когда оно утверждаетъ, что мы можемъ имѣть общеобязательное познаніе, даже и при невозможности исчерпывающаго пониманія бытія. Напротивъ того, мнѣ кажется, что англійская критика недостаточно признала и оцѣнила дѣйствительное глубокомысліе и энергію мысли въ произведеніи Брэдли.

IV. Альфредъ Фуллье и французская философія нашихъ дней

1. Въ исторіи французской философіи Огюстъ Контъ (+1857) является крупнѣйшей фигурой XIX вѣка. Значеніе, какое онъ имѣлъ, было признано фактомъ сооруженія ему памятники въ маѣ 1902 г. Позитивизмъ представляется наиболѣе своеобразнымъ и значительнымъ философскимъ направленіемъ, возникшимъ во Франціи за послѣднія сто лѣтъ. Большую часть вѣка противоположнымъ ему направленіемъ былъ популярный спиритуализмъ, представленный Викторомъ Кузеномъ и его учениками и пользовавшійся благосклонностью правительства. Но приблизительно съ половины вѣка на молодое поколѣніе стали оказывать сильное вліяніе не только въ философскомъ, но особенно въ литературномъ отношеніи—Тэнъ и Ренанъ. Наряду съ ними, хотя нѣсколько одиноко, стоитъ фигура Шарля Ренувье, представителя строго критической философіи.—Въ этомъ пунктѣ у меня въ изложеніи исторіи новѣйшей философіи есть большой пробѣлъ, такъ какъ я остановился на Контѣ. Пробѣлъ этотъ я не имѣю возможности восполнить и теперь. Здѣсь я могу лишь дать краткую характеристику Тэна и Ренана въ качествѣ введенія къ изученію французской формы эволюціонизма, представленной Альфредомъ Фуллье, а затѣмъ такую же характеристику Ренувье въ связи съ тою ролью, какую принципъ прерывности игралъ въ новѣйшемъ французскомъ мышленіи. Монографія (или рядъ монографій) объ этихъ трехъ людяхъ, какъ философахъ, представила бы значительный интересъ для освѣ-

щенія хода духовнаго развитія въ срединѣ XIX вѣка. Датская королевская Академія Наукъ сдѣлала предложеніе написать монографію о Ренувье, богатая писательская дѣятельность котораго представляетъ особыя трудности для характеристики и обозрѣнія; но до сихъ поръ на этотъ вызовъ никто не отозвался.

Ипполитъ Тэнъ (1828—1893) больше всего извѣстенъ, какъ историкъ литературы и искусства и какъ критикъ „реалистическаго" направленія. Въ нашей литературѣ (датской) существуетъ цѣнная характеристика его съ этой точки зрѣнія въ статьѣ Георга Брандеса „Французская эстетика въ наши дни" (1870). Въ качествѣ критика Тэнъ прежде всего и главнымъ образомъ стремился къ пониманію произведеній искусства и ихъ творцовъ путемъ изслѣдованія окружающихъ условій, среды (le milieu), въ которыхъ произведеніе появилось, положенія (le moment), въ которомъ художники работали, расы, отъ которой они происходили, господствующаго свойства, проявлявшагося въ ихъ произведеніяхъ. Послѣдній элементъ былъ существенно обусловленъ первыми тремя.

Съ самой ранней юности Тэнъ работалъ при крайне неблагопріятныхъ условіяхъ, но съ неослабной энергіей и воодушевленіемъ. Недавно изданныя письма его, относящіяся ко времени его молодости, даютъ очень привлекательный образъ его. Впослѣдствіи, въ качествѣ профессора исторіи искусства въ Ecole des beaux arts, онъ получилъ возможность воздѣйствовать на болѣе широкіе круги общества при болѣе благопріятныхъ условіяхъ работы; этою возможностью онъ воспользовался съ желѣзной выдержкою, составлявшей характерную его черту въ теченіе всей его жизни. Особенно характерной для Тэна, какъ оратора, писателя и изслѣдователя, была его способность создавать цѣлый и законченный образъ путемъ накопленія отдѣльныхъ чертъ. Его лекціи могли—сужу по моему собственному опыту—сначала оттолкнуть сухимъ, объективнымъ описаніемъ, переходящимъ отъ одной части объекта къ другой, отъ одного свойства къ другому. Но матеріалъ, бывшій въ его распоряженіи, отличался такимъ богатствомъ, а способъ обработки—такой энергіей, что въ концѣ концовъ цѣлый образъ ясно и живо вырисовывался передъ

воображеніемъ слушателя. Мнѣ припоминается одна его лекція о греческой скульптурѣ. Она не сопровождалась демонстраціей снимковъ, но во время длиннаго описанія, которое дѣлалъ Тэнъ, онъ жестами рисовалъ въ воздухѣ, и въ концѣ концовъ получалось такое впечатлѣніе, будто передъ нимъ на столѣ дѣйствительно стоитъ статуя. Его искусство изложенія имѣло совсѣмъ противоположное направленіе по сравненію съ изложеніемъ Юлія Ланге, сила котораго состояла въ анализѣ цѣльнаго образа, вызваннаго рисункомъ или быстрымъ возбужденіемъ фантазіи слушателя. Тэнъ шелъ отъ части къ цѣлому, Ланге—отъ цѣлаго къ части.

Чисто философское произведеніе Тэнъ далъ въ своей работѣ „De l'intelligence" (1870), психологіи въ духѣ англійской школы. Въ ней чувствуется сильное вліяніе Ст. Милля, Бэна и Спенсера. Особенный интересъ въ этой блестяще написанной книгѣ представляетъ прежде всего объясненіе развитія познанія изъ борьбы за существованіе между отдѣльными психическими элементами. Въ сознаніи постоянно возникаютъ элементы съ отпечаткомъ реальности, дѣйствительности, родъ нормальныхъ галлюцинацій; они борются другъ съ другомъ, и побѣдителемъ оказывается то представленіе, то чувственное воспріятіе, которое можно опредѣлить, какъ une hallucination vraie. Въ этой борьбѣ имѣютъ значеніе и первоначальныя двигательныя тенденціи познавательныхъ элементовъ. Всякому чувственному воспріятію и представленію съ самаго начала присуща тенденція дать толчокъ движенію. Затѣмъ постепенно эта моторная тенденція изглаживается, и остается чисто теоретическое воспріятіе и представленіе. Наконецъ для психологіи Тэна весьма характерно то, что онъ въ столь широкихъ размѣрахъ пользуется болѣзненными состояніями для освѣщенія природы сознательной жизни. — Послѣдняя черта осталась характерной для всей французской психологіи, быть можетъ, потому, что французскіе невропатологи, особенно Шарко и его школа, дали ей такой богатый матеріалъ. Рибо, первое произведеніе котораго, „La psychologie anglaise contemporaine", вышло въ 1870 г., и въ своихъ позднѣйшихъ работахъ шелъ тѣмъ же путемъ; то же можно сказать про Альфреда Бинэ и Пьера

Жане. Въ этомъ характерная особенность современной французской психологіи, тогда какъ основная характерная черта англійской (у Уорда, Джемса, Стоута) —въ анализѣ, а нѣмецкой (у учениковъ Фехнера и Вундта)—въ экспериментѣ.

Раньше (особенно въ сочиненіи „Les philosophes français du 19-e siècle)" Тэнъ рѣзко критиковалъ господствовавшій во французской философіи спиритуализмъ (школы Кузена) и звалъ назадъ къ Конту. Впрочемъ, самъ онъ былъ позитивистомъ лишь въ болѣе широкомъ значеніи этого слова. Позитивизмъ для него, какъ и для Ардигò, былъ исходнымъ пунктомъ, а не заключительнымъ выводомъ. Онъ отчасти требовалъ, чтобы анализъ понятій и состояній проводился дальше, чѣмъ считали это необходимымъ строгіе позитивисты, частью придерживался проблемы законченнаго міровоззрѣнія и постольку вѣрилъ въ метафизику. По поводу этой проблемы онъ заканчиваетъ свою книгу „De l'intelligence" („О познаніи") слѣдующими словами: „Je vois les bornes de mon esprit; je ne vois pas les bornes de l'esprit humain" („Я вижу границы моего ума, но я не вижу границъ человѣческаго ума"). Въ знаменитыхъ трудахъ Тэна по исторіи литературы и искусства психологія играетъ большую роль, часто даже слишкомъ большую, такъ какъ онъ склоненъ бываетъ идти путемъ дедукціи и выводить художественное произведеніе исключительно изъ одного какого-нибудь элемента (господствующей способности или среды). Это мѣшаетъ ему по временамъ—напр., при его разборѣ Шекспира—уловить болѣе тонкіе оттѣнки и болѣе глубокія душевныя движенія, которыя открываются лишь при болѣе продолжительномъ наблюденіи и терпѣливомъ анализѣ. Всѣ эти произведенія имъ были написаны до 1870 г. Онъ предполагалъ продолжать свою чисто психологическую работу и добавить къ книгѣ о познаніи книгу о волѣ. Но ужасныя бѣдствія родины толкнули его на изученіе исторіи. Онъ хотѣлъ понять судьбу своей страны изъ ея прошлаго и въ этомъ пониманіи почерпнуть новую надежду. Такъ возникло его произведеніе „Les origines de la France contemporaine" (1876—1894). Философскій интересъ представляетъ въ особенности первый томъ („L'ancien régime"), гдѣ Тэнъ во многихъ существенныхъ пунктахъ слѣдуетъ Токвилю, и два

послѣднихъ тома („Le régime nouveau"), которые слѣдуетъ прочесть всякому, желающему понять XIX столѣтіе. Это произведеніе—крупный вкладъ въ соціологію. Про его изложеніе французской революціи (въ промежуточныхъ томахъ) справедливо сказано, что въ основу его положены научные пріемы, въ противоположность декламаторскимъ и агитаторскимъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ ему дѣлали упрекъ, что онъ слишкомъ придерживается общихъ причинъ и слишкомъ низко оцѣниваетъ вліяніе особыхъ и минутныхъ политическихъ положеній. Его ненависть къ фразамъ завела его такъ далеко, что онъ не признаетъ даже воодушевленія, вызваннаго великими надеждами. Читая его, мы не можемъ себѣ представить, что это было время, когда родилась марсельеза.

Взглядъ Тэна на жизнь опредѣлялся его темпераментомъ. По собственному выраженію, онъ былъ un homme naturellement triste (человѣкомъ, печальнымъ отъ природы). Государственный переворотъ 1851 г. и пораженіе 1870 г. должны были еще усилить его недовольство внѣшними условіями жизни. Лучшіе часы жизни онъ проводилъ въ мірѣ умственнаго труда. Онъ чувствовалъ потребность углубиться въ великую, необходимую общую связь бытія. Маркъ Аврелій и Спиноза были его любимыми авторами. Въ религіозномъ отношеніи онъ симпатизировалъ протестантизму, а послѣ посѣщенія Англіи сталъ возлагать надежды на свободное религіозное движеніе. Но стоикомъ онъ остался до конца и еще въ самые послѣдніе дни жизни читалъ Марка Аврелія, „какъ нѣкотораго рода литургію" [22]).

Эрнестъ Ренанъ (1823—1892) представляетъ въ своемъ развитіи необыкновенно длинный рядъ стадій, и не нашлось еще біографа, который установилъ бы между ними тѣсную внутреннюю связь. Свое дѣтство и юность онъ самъ описалъ въ книгѣ, проникнутой замѣчательной искренностью и глубиной настроенія („Souvenirs d'enfance et de jeunesse"). По его собственному признанію, покинуть духовную семинарію и католицизмъ заставила его историческая критика. Тѣмъ временемъ въ немъ быстро развилась полная одушевленія вѣра въ науку и въ то значеніе, какое будутъ имѣть ея результаты для широкихъ массъ. Этотъ философскій и демократическій оптимизмъ выраженъ имъ въ книгѣ „О бу-

дущности науки“ („L'avenir de la science“), написанной имъ въ 1848 и 1849 гг., но изданной значительно позднѣе, когда онъ уже утратилъ надежду, съ которой писалъ эту книгу. Государственный переворотъ и реакція вызвали въ немъ пессимизмъ, уже никогда его больше не покидавшій. Потомъ наступилъ разгромъ французской арміи и возстаніе коммуны. Въ качествѣ ученаго Ренанъ прославился особенно своими трудами по исторіи языка и религіи, но здѣсь мы не будемъ говорить о нихъ. При третьей республикѣ онъ получилъ высокій научный постъ директора Collège de France, и въ то время, какъ онъ заканчивалъ свои работы, онъ съ веселою непринужденностью снова взялся за великія проблемы, столь сильно занимавшія его въ дни юности. Въ широкихъ кругахъ прислушивались къ скептику—causeur относительно котораго—по крайней мѣрѣ, изъ третьихъ или четвертыхъ рукъ—знали, что онъ—выдающійся человѣкъ. Въ своихъ разговорахъ и произведеніяхъ, относящихся къ этому времени, онъ былъ то полонъ глубокаго настроенія, то надмененъ, то возвышенъ, то разочарованъ, и для многихъ эти постоянныя колебанія — колебанія, центръ тяжести которыхъ не легко было найти, если только онъ вообще былъ—представлялись выраженіемъ истинной свободы и богатства духа. Работа мышленія стала теперь для самого Ренана почти игрой, доставлявшей ему развлеченіе послѣ болѣе строгихъ научныхъ занятій. Онъ сталъ подозрительно относиться ко всякой опредѣленной позиціи въ области коренныхъ вопросовъ, потому что самъ онъ занималъ столько разнородныхъ позицій на своемъ вѣку. Поэтому онъ обманывалъ самого себя и другихъ относительно цѣнности результатовъ своихъ долгихъ стремленій, исканій и изслѣдованій. Про него съ полною справедливостью можно было сказать: il fut dupe de la peur d'être dupe.

Значеніе Ренана, какъ мыслителя, въ послѣдніе годы его жизни заключается скорѣе въ томъ, что онъ является какъ бы симптомомъ извѣстнаго современнаго направленія, чѣмъ въ томъ, что онъ далъ нѣчто дѣйствительно положительное въ области разработки философскихъ проблемъ. Тайна этого заключается, быть можетъ, въ томъ, что сердцемъ онъ былъ привязанъ къ религіи своего дѣтства, съ которой онъ сжился, „будучи воспитанъ женщинами и свя-

щенниками" (этимъ воспитаніемъ, по его собственному мнѣнію, объясняются его положительныя качества и недостатки). То, что одушевляло его впослѣдствіи, было лишь отголоскомъ этой вѣры, — отголоскомъ, похожимъ на звукъ потонувшаго въ морѣ колокола, и теперь еще слышный въ тихую погоду у береговъ Бретани. Общая идеалистическая вѣра возможна; но ею можно довольствоваться лишь до тѣхъ поръ, пока мы живемъ всецѣло подъ вліяніемъ старыхъ привычекъ. Но это вѣчно продолжаться не можетъ. Мы живемъ,—говоритъ Ренанъ во многихъ мѣстахъ,— тѣнью отъ тѣни; чѣмъ будутъ жить послѣ насъ? Ренанъ не выработалъ твердаго и мужественнаго отношенія къ этому вопросу; лишь при извѣстныхъ настроеніяхъ чувствовалъ онъ его жало.

Для характеристики Ренана, какъ философа, въ позднѣйшіе годы его жизни имѣютъ особенный интересъ два его произведенія. „Dialogues et fragments philosophiques" написаны Ренаномъ весной 1871 г. въ Версалѣ, гдѣ онъ жилъ во время возстанія коммуны, но изданы были лишь въ 1876 г. Это разговоры, происходившіе „между тремя философами школы, основными принципами которой являются культъ идеала, отрицаніе сверхъестественнаго и изслѣдованіе дѣйствительности". Обсуждается вопросъ, какова идеальная цѣль развитія міра. Какая-нибудь цѣль должна же быть; вселенная—не пустое колебаніе волнъ, кончающееся ничѣмъ. Цѣль развитія нельзя искать въ созданіи большой массы существъ, которыя имѣли бы минимумъ наслажденія и образованія и максимумъ работы. Цѣлью должно быть господство разума, и причастнымъ къ нему можетъ быть лишь небольшой кругъ людей. Значеніе массы лишь въ томъ, что она служитъ почвой, изъ которой вырастаютъ геніи. Геніи—и интеллигентные люди, умѣющіе ихъ цѣнить—вотъ конечная цѣль исторіи. Конечно, жаль, что невѣжество массы является условіемъ для достиженія этой цѣли; но природѣ нѣтъ дѣла до такихъ вещей. Идти по пути демократіи значило бы придти къ вырожденію, къ пониженію уровня; тутъ, въ этомъ направленіи, нельзя ждать ничего добраго. Демократія и наука—антиподы. Развитіе характеризуется тѣмъ, что инстинктъ смѣняется разсужденіемъ, религія и искусство — наукой.

Ренанъ видитъ здѣсь нѣчто, на что по-своему уже обращали вниманіе средніе вѣка. Онъ нашелъ истину въ средневѣковомъ порядкѣ, при которомъ существовали люди, молившіеся за тѣхъ, кто не имѣлъ на это времени. Ученые должны стать духовными, священниками въ будущемъ. Несомнѣнно, здѣсь мы имѣемъ дѣло у Ренана съ отзвукомъ клерикализма, который, по крайней мѣрѣ, на одинъ моментъ, заставляетъ его успокоиться на такомъ разрѣшеніи проблемы культуры, выставленномъ, впрочемъ, какъ мы увидимъ позднѣе, почти одновременно съ нимъ однимъ нѣмецкимъ авторомъ, съ большею силой и рѣзкостью, хотя и съ большею непослѣдовательностью. Ренанъ, однако, былъ того мнѣнія, что ученые, являющіеся цѣлью развитія, могутъ очень любить народъ, такъ что ихъ господство будетъ ему во благо. Ницше пытается отрицать и это.

За нѣсколько лѣтъ до смерти Ренанъ въ своемъ „Examen de conscience philosophique“ (1888), напечатанномъ въ „Feuilles détachées, далъ нѣчто вродѣ своего философскаго завѣщанія. Характерное для него замѣчаніе встрѣчается въ самомъ началѣ этой статьи. „Первая обязанность честнаго человѣка,—говоритъ онъ,—не управлять своими собственными мнѣніями, но предоставлять дѣйствительности отражаться въ немъ, какъ въ камера-обскурѣ, и въ качествѣ зрителя присутствовать при внутренней борьбѣ, которую ведутъ мысли въ глубинѣ его сознанія... Мы должны оставаться пассивными при внутреннихъ измѣненіяхъ, происходящихъ на нашей интеллектуальной сѣтчатой оболочкѣ“. Конечно, если мы хотимъ подвести итогъ нашей интеллектуальной жизни, то мы не должны вмѣшиваться въ нее, но смотрѣть, что въ дѣйствительности думается нами. Но при подведеніи отдѣльныхъ статей итога принимаетъ также участіе и стремленіе къ опредѣленной цѣли, непроизвольный импульсъ, подобно тому, какъ нашъ глазъ каждую минуту направляется такимъ образомъ, чтобы предметъ, привлекающій наше вниманіе, попадалъ на центральную часть глазной сѣтчатки. Поэтому—чистая иллюзія думать, будто мы можемъ быть пассивными зрителями того, что происходитъ на сѣтчатой оболочкѣ нашего духа. Во всякой научной гипотезѣ, какъ и во всякомъ воззрѣніи на жизнь, есть нѣкоторая доля риска. За борьбой между основными мыслями и основными цѣнностями мы

никогда не можемъ наблюдать въ качествѣ безстрастныхъ зрителей. Если же мы сдѣлаемъ такую попытку, то она окажется не къ выгодѣ мышленія.

Въ основѣ философскаго завѣщанія Ренана лежатъ двѣ мысли. Первая заключается въ томъ, что мы, двигаясь въ кругу, какъ великихъ, такъ и малыхъ вещей, касаемся безконечнаго. Какъ бы твердо мы ни держались опыта въ границахъ нашего міра (или части міра), мы не имѣемъ никакого права думать, что его результаты имѣютъ абсолютную обязательность и значеніе. Съ точки зрѣнія безконечности нѣтъ ничего невозможнаго, и въ необозримомъ будущемъ исчезнутъ многія изъ нашихъ затрудненій. Не будемъ уже ничего оспаривать, не будемъ ничего утверждать, но станемъ надѣяться!—Вторая мысль дополняетъ первую. Среди всего загадочнаго и ненадежнаго, окружающаго насъ, выступаютъ четыре возвышенные авторитета: любовь, религія, поэзія и добродѣтель, отрицаемые эгоистомъ, но ведущіе міръ впередъ. Черезъ нихъ мы слышимъ голосъ вселенной или, если хотите, голосъ Бога. Это гармонія небесныхъ сферъ, это звуки безконечности. Въ нихъ выражается глубокое стремленіе (le nisus profond), пробивающееся впередъ въ развитіи міра въ борьбѣ съ упорно сопротивляющейся матеріей (быть можетъ, особенно упорной въ нашей части міра). Это стремленіе въ своей ясности и силѣ разрастется до такой степени, о которой мы не имѣемъ ни малѣйшаго представленія.

Философское завѣщаніе менѣе игриво и скептично, чѣмъ прежніе взгляды Ренана. Теоріи о великихъ людяхъ, какъ о цѣли міра, мы въ немъ не находимъ. Но отказался ли онъ отъ нея, мы не видимъ. Не видно также, поддерживаетъ ли онъ свое мнѣніе, высказанное имъ нѣсколько лѣтъ передъ тѣмъ въ концѣ статьи объ Аміелѣ (напечатанной также въ „Feuilles détachées). Аміель упрекалъ его за насмѣшливость и иронію, съ которыми онъ говорилъ о самыхъ серьезныхъ вещахъ. Ренанъ отвѣчалъ, что иронія должна быть послѣднимъ словомъ философіи. Какова цѣль мірового развитія, мы не знаемъ, не знаемъ даже, есть ли такая цѣль. Быть можетъ, цѣлое est une mauvaise farce (просто дурной фарсъ). Не допустимъ же, какой бы то ни было цѣною, одурачить насъ! Колеблясь между двумя возможностями,—

что жизнь есть нѣчто серьезное или что она—глупая шутка, — мы всетаки дслжны избѣгать перспективы быть совершенно обманутыми; напротивъ того, выбирая вполнѣ опредѣленно и окончательно ту или другую возможность, мы подвергаемся опасности быть обманутыми кругомъ. Надо быть осторожнымъ въ особенности ради другихъ. Себя можно подвергать какому угодно большому риску; но мы не имѣемъ права вести другихъ къ полному крушенію. Поэтому лучше быть ad utrumque paratum, а это достигается путемъ балансированья между вѣрой и сомнѣніемъ, между оптимизмомъ и ироніей.

Шарль Ренувье на это справедливо замѣтилъ, что при такомъ балансированіи легко потерять право на то или другое направленіе, и указалъ далѣе на возможность того, что самый выборъ можетъ быть самымъ существеннымъ во всемъ этомъ вопросѣ.

Вѣдь можетъ оказаться, что личная энергія, выбирающая и удерживающая за собой позицію, и выводящая изъ того всѣ послѣдствія, ближе стоитъ къ истинной реальности міра, чѣмъ обѣ возможности, изображаемыя Ренаномъ.

Психологическое объясненіе точки зрѣнія Ренана въ позднѣйшіе годы его жизни могутъ дать до извѣстной степени его біографія и раса, къ которой онъ принадлежалъ. Контрастъ между полнотой его дѣтской вѣры и видимой пустотой критики глубоко проникъ въ его жизнь, и ему казалось, что единственнымъ собственно положительнымъ въ немъ былъ этотъ отзвукъ прежней вѣры, отголоскамъ котораго онъ не могъ помѣшать замереть. Точно также и для Ардигò въ послѣдніе годы религія была поэтическимъ сномъ; но съ полной энергіей мышленія и воли онъ создалъ себѣ новую, крѣпкую позицію. Но католицизмъ Ренана былъ другого рода, чѣмъ католицизмъ Ардигò. Молодымъ богословомъ онъ привыкъ воспринимать свои жизненные опыты пассивно, извнѣ, а не при помощи энергичной внутренней работы, не путемъ активнаго участія въ жизни. Поэтому и впослѣдствіи ему легче было играть роль простого зрителя какъ въ борьбѣ мыслей, такъ и при битвѣ жизни. Онъ предоставлялъ волнамъ настроенія смѣнять одна другую, какъ въ каледойскопѣ; въ немъ не происходило никакого внутренняго процесса кристаллизаціи. А

его галльскій темпераментъ не обладалъ способностью объединять противоположныя настроенія въ одно цѣлое съ опредѣленной окраской.

2. Еслибы мы хотѣли назвать изслѣдователя, про котораго можно было бы сказать, что онъ въ области философіи продолжаетъ дѣло Тэна, то мы должны были бы прежде всего указать на Альфреда Фуллье (род. въ 1838 г.). Тэнъ усиленно выдвигалъ мысль о закономѣрной связи и зависимости; ту же мысль мы снова находимъ и у Фуллье, выступившаго въ то же время съ рѣшительною критикой противъ дилетантизма старѣющаго Ренана. Но, кромѣ того, философскія произведенія Фуллье свидѣтельствуютъ объ идеалистическомъ направленіи, проникшемъ къ концу вѣка въ философское мышленіе.

Фуллье занималъ сначала мѣсто профессора философіи въ Бордо и Парижѣ, но впослѣдствіи, ради здоровья, переселился въ Ментону.

Его первыя произведенія касаются исторіи греческой философіи. Путемъ изученія Платона онъ выработалъ себѣ собственное философское міровоззрѣніе („La philosophie de Platon", 1869). Для Платона міръ идей и міръ опыта стояли въ рѣзкомъ противорѣчіи другъ къ другу, и лишь первый онъ считалъ истинною дѣйствительностью. Напротивъ того, современный натурализмъ выставляетъ въ качествѣ единственной дѣйствительности міръ опыта, т. е. данную въ опытѣ связь явленій природы. Обращаясь отъ изученія Платона къ проблемамъ современности, Фуллье поставилъ себѣ задачей свести идеи Платона съ неба на землю и тѣмъ примирить идеализмъ и натурализмъ. Такъ опредѣляетъ онъ самъ свою цѣль („Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive", 1896 г., стр. XXI). Возможность такого примиренія онъ основываетъ на томъ фактѣ, что мысль (idée) можетъ вести къ дѣйствію. Особенно онъ подчеркиваетъ, что мысль о свободѣ можетъ вызывать стремленія и порождать силу, независимо отъ того, можемъ ли мы считать себя свободными въ смыслѣ индетерминизма или нѣтъ („La liberté et le déterminisme", 1872). Здѣсь мы имѣемъ передъ собой не только основную мысль психологіи Фуллье, но и всего его міровоззрѣнія. Эту основную мысль онъ самъ обозначилъ терминомъ idée-force (идея-сила). По-

нятіе это, по его мнѣнію, даетъ возможность сблизить различныя философскія направленія. Въ первый разъ онъ употребилъ этотъ терминъ въ „Revue Philosophique“ въ 1879 г. Съ идеями, пребывающими въ сознаніи, непосредственно связаны двигательныя тенденціи въ мозгу. Мы имѣемъ передъ собой одновременно и психологическій, и физіологическій фактъ, такъ что здѣсь открывается передъ нами идеалъ, выражающійся въ детерминизмѣ самой природы. Этотъ идеалъ еще до появленія сознательной мысли оказываетъ свое дѣйствіе какъ въ органической тенденціи къ развитію и расширенію, такъ и въ инстинктивной симпатіи. Воля присуща всей природѣ, проявляясь какъ во внѣшнихъ движеніяхъ, такъ и во внутреннихъ воспріятіяхъ. Духовное и матеріальное, сознаніе и жизнь, индивидуальное и соціальное, свобода и солидарность дѣйствуютъ здѣсь заодно („La science sociale contemporaine“, 1880).

Въ самой крупной изъ своихъ работъ („Psychologie des idées-forces“, 1893) Фуллье развилъ свою основную мысль съ чисто психологической стороны. Это лучшее изложеніе волюнтаристической психологіи. Сообразно съ этимъ Фуллье опредѣляетъ психологію, какъ изученіе воли. Онъ ясно видитъ, что наша воля не есть объектъ непосредственнаго наблюденія; но вмѣсто того, чтобы вывести отсюда заключеніе, дѣлаемое нѣкоторыми, что воля—ничто, онъ заключаетъ,—и, по-моему, съ полнымъ правомъ [24]),—что воля составляетъ съ нами одно. Психологія, по мнѣнію Фуллье, страдала до сихъ поръ интеллектуализмомъ. При этомъ упускалось изъ виду, что психическія явленія всегда суть проявленія какого-либо влеченія или стремленія (appétition), сопровождающіяся удовольствіемъ или неудовольствіемъ, въ зависимости отъ того, встрѣчаютъ они или не встрѣчаютъ препятствія на своемъ пути. При этомъ совершенно безразлично, разсматриваемъ ли мы психологическія явленія съ физіологической или психологической стороны. Противоставляя другъ другу эти двѣ стороны, какъ противоположности, мы должны помнить, что въ нихъ мы имѣемъ лишь двѣ абстракціи (deux extraits d'une réalité unique et totale). Каждое различеніе (discernement), даже самое элементарное, уже предполагаетъ выборъ, предпочтеніе (préférance, choix pratique rudimentaire). Различеніе и предпочтеніе въ простѣйшемъ случаѣ сли-

ваются воедино,—напр., при различеніи животнымъ чувства удовольствія отъ ѣды и чувства неудовольствія при голодѣ. Чувственно воспринимается лишь то, что имѣетъ значеніе въ борьбѣ за существованіе, и не что иное, какъ воля (беря это слово въ самомъ широкомъ значеніи) даетъ импульсъ чувственнымъ воспріятіямъ и обусловливаетъ ихъ болѣе дифференцированныя формы. Что справедливо по отношенію къ чувственному воспріятію, то примѣнимо также и по отношенію къ узнаванію и воспоминанію. Узнается и воспоминается прежде всего то, что имѣетъ практическій интересъ. Шагъ за шагомъ, при взаимодѣйствіи съ опытомъ, интересы перерастаютъ границы ближайшей минуты и ближайшей среды. Даже абстрактные логическіе принципы возникли и создались такимъ путемъ. Каждая мысль или идея обозначаетъ болѣе или менѣе сознательное направленіе въ жизни нашихъ чувственныхъ воспріятій и стремленій. Здѣсь проявляется строгая связность и непрерывность всѣхъ психическихъ процессовъ. Каждое состояніе сознанія можетъ быть названо идеей (idée), поскольку оно заключается въ различеніи, и силой (force), поскольку оно заключается въ предпочтеніи.

Этика Фуллье тѣсно связана съ его психологіей. Онъ особенно указываетъ на то, что мы не можемъ сознавать себя, не сознавая другихъ существъ: я понимаю ихъ по аналогіи съ самимъ собою и понимаю себя по аналогіи и по сравненію съ ними. Въ такой относительности нашего пониманія себя и другихъ намъ дана извѣстная солидарность и альтруистическая тенденція. Для меня уже съ чисто интеллектуальной стороны невозможно признавать себя единственнымъ существомъ на свѣтѣ. Ограниченіе интеллектуальной гордости и высокомѣрія ведетъ въ то же время къ ограниченію эгоизма на практикѣ. Здѣсь опять мы имѣемъ идею, являющуюся въ то же время силой, такъ какъ она составляетъ одно цѣлое съ непроизвольнымъ стремленіемъ, выступающимъ, разъ оно сознается, въ видѣ императива. Идеалъ находится на продолженіи того направленія, въ которомъ инстинктивно движется и развивается наше стремленіе, и конструируется (путемъ связи между относительностью и солидарностью) въ видѣ идеи о царствѣ свободы, равенства и справедливости.—Эти взгляды на этику Фуллье

еще не привелъ въ связную и законченную систему, но высказалъ ихъ въ разныхъ мѣстахъ своихъ произведеній. Они положены въ основу его блестящей критической работы, представляющей большой интересъ для исторіи современной этики („Critique des systèmes de morale contemporains", 1883).

Въ своемъ общемъ міровоззрѣніи Фуллье придаетъ особенное значеніе тому, что нѣтъ никакихъ основаній истолковывать бытіе лишь при посредствѣ самыхъ элементарныхъ явленій или на основаніи наиболѣе абстрактныхъ точекъ зрѣнія. Въ этомъ повиненъ матеріализмъ, считая движеніе основой всего; движеніе есть лишь точка зрѣнія дѣйствительности, опирающаяся на зрительныя и осязательныя ощущенія. Идеализмъ также повиненъ въ этомъ, принимая мысль за все; мысль—такая же абстракція, какъ и движеніе. Вообще отдѣльныя науки имѣютъ тенденцію считать каждая свою точку зрѣнія единственнымъ выраженіемъ дѣйствительности. Но каждая спеціальная точка зрѣнія односторонняя. Міровоззрѣніе должно охватывать дѣйствительность, какъ цѣлое, въ границахъ котораго спеціальныя точки зрѣнія имѣютъ каждая свое оправданіе и значеніе. А такъ какъ психическое существованіе — единственная непосредственно намъ данная дѣйствительность, какую мы знаемъ, то мы имѣемъ право истолковывать бытіе, какъ цѣлое, по аналогіи съ нимъ. Со времени Канта на мысль слишкомъ часто смотрѣли, какъ на нѣчто, отдѣляющее насъ отъ дѣйствительности, вмѣсто того, чтобы видѣть въ ней нѣчто, насъ съ дѣйствительностью соединяющее, и даже нѣкоторый особый видъ дѣйствительности. Метафизикѣ же приходится основываться на единственно непосредственномъ опытѣ, который намъ данъ. Опытъ, заключающійся въ томъ, что мы боимся боли, есть гораздо болѣе непосредственный, чѣмъ тотъ, что толчокъ вызываетъ движеніе.— Свои метафизическія идеи Фуллье особенно подробно развилъ въ „L'avenir de la metaphysique" (1889).

Всякая метафизика гипотетична и основывается на аналогіи. Она является высшимъ обобщеніемъ (expansion), вызываемымъ потребностью личной жизни въ единствѣ съ жизнью вселенной. Универсальная жизнь, жизнь вселенной охватываетъ, какъ великое цѣлое, всю совокупность стремящихся силъ. Въ основѣ метафизическихъ идей лежатъ

не только лишь психологическія, но и соціологическія аналогіи. Слово „Богъ", выражающее всегда представленіе, болѣе или менѣе заимствованное изъ области человѣческихъ отношеній, обозначаетъ глубочайшую основу и глубочайшее стремленіе мірового сообщества бытія. Но дальше гипотетической схемы мы здѣсь все равно пойти не можемъ. Послѣдній синтезъ, попытку къ которому дѣлаетъ наша мысль, мы не въ состояніи представить себѣ столь же положительно, какъ особую связь между явленіями, данную намъ въ опредѣленномъ и законченномъ познаніи. Намъ нѣтъ нужды вмѣстѣ съ кантіанцами вводить новыя догмы во имя морали; столь же мало заключительныя идеи могутъ быть для насъ предметомъ насмѣшки и ироніи, какъ это мы видимъ въ дилетантизмѣ Ренана. Въ самой потребности дѣйствовать согласно съ нашими идеалами, несмотря на неувѣренность въ ихъ побѣдѣ, лежитъ скрытая идеалистическая предпосылка: c'est une spéculation en pensée et en acte sur les sens du monde et de la vie (это—изслѣдованіе смысла міра и жизни, проявляющееся въ мысли и дѣйствіи). Формулированіе этой предпосылки въ опредѣленныхъ положеніяхъ остается всегда гипотетичнымъ. Между метафизическими системами происходитъ постоянная борьба за существованіе. Все дѣло въ томъ, какая изъ нихъ лучше всего развивается и процвѣтаетъ въ господствующей научной атмосферѣ. Возможности метафизическихъ построеній будутъ ограничиваться все болѣе и болѣе по мѣрѣ того, какъ познаніе подвигается впередъ. Побѣдитъ та система, которая въ равной и полной мѣрѣ предоставитъ права и анализу, и синтезу. Но покрывало Изиды никогда не будетъ приподнято, и всегда останется открытымъ широкое поле для фантазіи и для религіознаго символизма.—Послѣднія мысли имѣютъ въ виду не только Ренана, но также Альберта Ланге и мыслителя, къ которому, какъ мы увидимъ позднѣе, Фуллье стоитъ довольно близко, а именно—Гюйо.

3. Тэнъ и Фуллье, подобно Ардигò и Вундту, являются рѣшительными сторонниками философіи непрерывности. Всѣ ихъ стремленія направлены къ тому, чтобы найти въ границахъ опыта возможно бòльшую связь между явленіями и дополнять опытъ, поскольку это позволяетъ принципъ непрерывности. Въ противоположность этого рода попыт-

камъ существуетъ цѣлый рядъ теченій, выдвигающихъ, частью на основаніи опыта, частью изъ этическихъ мотивовъ, значеніе прерывности. Такія теченія характерны для идеалистическаго направленія при переходѣ къ XX вѣку, тогда какъ идеализмъ, господствовавшій въ началѣ XIX вѣка, былъ въ существенныхъ чертахъ философіей непрерывности. Во французской философской литературѣ философія, отрицающая принципъ непрерывности, выступаетъ въ особенно интересной и энергичной формѣ. Можно различать три мотива, лежащіе въ ея основаніи. Опытъ представляетъ качественныя различія, свести которыя къ чему-нибудь одному не удалось ни философской спекуляціи, ни эволюціонизму. Позитивизмъ Конта ясно призналъ пропасть, отдѣлявшую другъ отъ друга различныя области природы. Каждая новая наука представляла собой для Конта особую, несводимую къ другимъ группу явленій. Къ тому же даже въ каждой отдѣльной группѣ явленій принципъ причинности находитъ себѣ лишь неполное подтвержденіе. Поэтому снова извлекаютъ на сцену Юма и противопоставляютъ его эмпиризмъ попыткамъ Конта и эволюціонизма преодолѣть его. Наконецъ указывается на сознаніе иниціативы, на нашу способность путемъ мышленія и дѣйствія вносить въ міръ нѣчто новое, при чемъ рѣзко подчеркивается моральное значеніе этой способности. У двухъ мыслителей, которыхъ мы приведемъ въ качествѣ представителей этого направленія, указанные три мотива дѣйствуютъ различнымъ образомъ.

4. Шарль Ренувье — Несторъ современной философіи. Онъ родился въ 1818 г., но даже въ 1901 г. не прекратилъ еще литературной дѣятельности [25]). Научное образованіе онъ получилъ въ политехнической школѣ и въ своей юности былъ рьянымъ сенъ-симонистомъ и республиканцемъ. Всю свою жизнь онъ прожилъ частнымъ человѣкомъ, но своими книгами и журналомъ, который онъ издавалъ одно время, онъ оказывалъ на общество большое вліяніе. Въ его произведеніяхъ онъ выступаетъ передъ нами, какъ энергичный мыслитель и серьезный характеръ; но всетаки, подобно многимъ французскимъ философамъ, онъ сильнѣе всего въ критикѣ. Во имя логики и морали онъ выступалъ противъ всякой непрерывности философіи, на чемъ бы она ни основывалась: на теологи-

ческой ли мистикѣ, на метафизической ли спекуляціи или на гипотезахъ естествознанія. Его дѣятельность въ качествѣ критика и мыслителя началась задолго до того періода времени, который охватываетъ настоящая моя работа. Какъ я уже замѣтилъ, въ моемъ изложеніи исторіи новѣйшей философіи относительно Франціи есть пробѣлъ, котораго я не имѣю возможности восполнить и теперь. Поэтому я обхожу молчаніемъ болѣе раннія произведенія Ренувье (изъ нихъ важнѣйшее—„Essais de critique générale", 1854—1869) и буду придерживаться лишь произведеній, относящихся къ послѣдней четверти XIX вѣка. Для оріентировки въ его точкѣ зрѣнія важно изучить „Classification systématique des doctrines philosophiques" (1885), „La nouvelle Monadologie" (1901) и „Les dilemmes de la métaphysique" (1901) [26]; кромѣ того, различныя статьи въ издаваемомъ другомъ и сотрудникомъ Ренувье—Пиллономъ—ежегодникѣ „L'année philosophique".

Ренувье самъ изложилъ исторію своего развитія, указавъ при этомъ на то, что всякая философская система, какъ произведеніе человѣка, живущаго и мыслящаго при опредѣленныхъ внѣшнихъ и внутреннихъ условіяхъ,—обусловлена личными факторами, оказывающими вліяніе на избираемую имъ точку зрѣнія (см. статью „Comment je suis arrivé à cette conclusion", во второй части его крупной работы о классификаціи философскихъ теорій).

Въ юности, какъ уже было указано, Ренувье одно время былъ рьянымъ соціалистомъ школы Сенъ-Симона, и въ то же время занятія математикой натолкнули его на изученіе понятія безконечности. Оба эти пути привели его къ философіи непрерывности: какъ соціалистъ, онъ подчеркивалъ солидарность въ противоположность индивидуализму, а какъ мыслитель—признавалъ, что всѣ отдѣльныя различія сглаживаются и сливаются при посредствѣ безконечныхъ переходовъ и постоянно продолжающихся процессовъ. Но и въ той, и въ другой области у него возникли сомнѣнія, укрѣплявшіяся ревностнымъ изученіемъ Декарта и Канта. Онъ увидѣлъ теперь, что всякая попытка конструировать систему, пригодную для объясненія бытія, какъ единаго цѣлаго, кончается противорѣчіями. Особенно сильно подѣйствовало на него ученіе Канта объ антиноміяхъ, хотя онъ

и не могъ согласиться съ Кантомъ, что ни тезисовъ, ни антитезисовъ опровергнуть нельзя; по его мнѣнію, тезисы, утверждающіе конечность міра, правильнѣе антитезисовъ, утверждающихъ его безконечность. Противорѣчія, въ которыхъ въ концѣ концовъ запутывается философская спекуляція, преслѣдуютъ не только всякую философскую попытку, но и всякую теологическую попытку соединить неизмѣняемость Бога съ его творческою дѣятельностью и его безконечность и предвидѣніе съ человѣческой свободой. Мышленіе Ренувье основывается не только на чисто теоретическомъ интересѣ, но также и на стремленіи проложить дорогу для раціональной реформы религіозныхъ представленій. — Постепенно Ренувье пришелъ къ своеобразной формѣ критической философіи, носящей во Франціи названіе неокритицизма (le néocriticisme), которую я сейчасъ охарактеризую въ ея основныхъ чертахъ.

Основные принципы нашего міровоззрѣнія опредѣляются, по мнѣнію Ренувье, выборомъ между противорѣчіями, представляемыми намъ мышленіемъ. Такимъ образомъ мы можемъ выбирать между безконечностью и конечностью. Понятіе безконечности содержитъ въ себѣ противорѣчіе, если подъ нимъ понимать нѣчто другое и большее, чѣмъ возможность для мысли постоянно идти все дальше и дальше (напр., прибавлять все новыя части къ представленію моей фантазіи о пространствѣ). Какъ дѣйствительно данный, міръ долженъ быть конеченъ, хотя нашъ опытъ и не можетъ охватить его. Тезисы Канта правильнѣе его антитезисовъ.— При этомъ выборѣ непрерывность уже нарушена, такъ какъ съ понятіемъ безконечности отпадаетъ возможность безконечно многихъ переходовъ между явленіями. Отсюда снова слѣдуетъ, что принципъ причинности можетъ имѣть лишь ограниченное значеніе. Ренувье примыкаетъ здѣсь къ Юму и утверждаетъ вмѣстѣ съ нимъ, что принципъ причинности недоказуемъ. Могутъ явиться новыя начала, новыя причины, не представляющія собою слѣдствій. Это имѣетъ значеніе для морали, такъ какъ въ силу этого становится возможной свобода воли. Поэтому философія не можетъ быть конструированьемъ; она можетъ быть лишь ученіемъ о томъ, что предшествуетъ, и что слѣдуетъ за чистыми началами, и какъ настоящимъ образомъ слѣдуетъ пользоваться свободой.

Сама свобода есть первая истина въ мірѣ познанія; она является предпосылкой, къ которой прибѣгаютъ даже детерминисты, когда выбираютъ въ качествѣ основного принципа необходимость, но при этомъ запутываются въ противорѣчіяхъ, чего избѣгаетъ философъ, признающій свободу воли [27]). Такимъ образомъ Ренувье стоитъ за ясно выраженную волюнтаристическую (или „арбитрарную") теорію познанія, не только потому, что онъ устанавливаетъ свободу выбора, но также и потому, что избираетъ принципъ свободы, прерывности.

Противорѣчія и трудности, встрѣчаемыя или находимыя Ренувье въ исторіи философіи, не заставляютъ его отказаться отъ мышленія или играть съ мыслью; нѣтъ, онъ усиліемъ воли останавливается на допущеніи, представляющемся ему правильнымъ и съ логической, и съ этической стороны. Онъ—рѣшительный антиподъ Ренана. Свою борьбу съ понятіемъ непрерывности и тѣсной взаимной связи всѣхъ явленій Ренувье ведетъ не только въ области, касающейся развитія индивида, но и развитія рода. Нѣтъ,—утверждаетъ онъ,—одного всеобщаго историческаго закона, но много законовъ; каждый изъ нихъ дѣйствуетъ въ своей исторической фазѣ, такъ какъ каждая фаза открывается новымъ началомъ, актомъ свободы, который могъ бы совершиться иначе, чѣмъ это случилось на самомъ дѣлѣ. Въ появленіи великихъ людей онъ видитъ такія новыя начала и оспариваетъ воззрѣніе, разсматривающее появленіе великихъ людей, какъ продуктъ медленнаго и долговременнаго развитія. Въ послѣднемъ случаѣ, по его мнѣнію, нельзя понять ихъ творчества. Онъ видитъ большую опасность въ историческомъ воззрѣніи, считающемъ все, фактически происходящее, единственно возможнымъ: вѣдь такимъ образомъ мы приходимъ къ оправданію всего существующаго. Онъ борется противъ романтики, особенно введшей въ исторію такой взглядъ, реабилитирующій все прошлое, не обращая вниманія на всегда и во всѣхъ поворотныхъ пунктахъ исторіи имѣющіяся возможности совершенно новаго направленія въ развитіи. Въ своемъ произведеніи „Uchronie" („L'Utopie dans l'histoire", 1901) онъ пытался показать, что античной культурѣ вовсе не нужно было гибнуть, чтобы освободиться отъ предразсудковъ и варварства, и рисовалъ картину реформаціи

римской имперіи и античной религіи, реформаціи, лежавшей въ границахъ возможности и избавившей бы насъ отъ средневѣковья. Этою „исторіею европейской цивилизаціи, не такой, какъ она была, но какой могла бы быть", Ренувье хочетъ укрѣпить сознаніе человѣческой свободы и отвѣтственности въ противовѣсъ реакціоннымъ тенденціямъ, опирающимся на культъ исторіи.

Путемъ критики понятія безконечности и принципа непрерывности Ренувье пришелъ къ признанію значенія закона относительности. Понятіе отношенія (rélation) стало въ его глазахъ основой нашего познанія, основнымъ принципомъ, обнаруживающимся во всѣхъ категоріяхъ, съ которыми оперируетъ познаніе. Онъ примыкаетъ къ Уильяму Гамильтону, впервые указавшему на это Всякое познаніе достигается путемъ отысканія отношеній, въ какихъ вещи стоятъ другъ къ другу, и каждый объектъ, познаваемый нами, является для насъ системой отношеній. Принципъ относительности есть методъ (la méthode des rélations), происходящій изъ самой сущности нашего сознанія. Само сознаніе есть отношеніе, но отличающееся отъ всѣхъ другихъ отношеній тѣмъ, что оно представляетъ отношеніе „я", какъ субъекта, къ „я", какъ объекту (rélation de soi à soi), т. е. отношеніе между тождественными членами. Поэтому оно становится основой всѣхъ другихъ отношеній, которыя дѣлаются ясными только въ томъ случаѣ, если мы ихъ сведемъ къ этому основному отношенію.—Изъ закона относительности слѣдуетъ, что всякое познаніе можетъ касаться лишь явленій, такъ какъ все, что мы должны познать, должно выступать передъ сознаніемъ и опредѣляться его законами. Вещи мы знаемъ лишь, какъ объекты представленій. Если мы хотимъ выйти за предѣлы явленій, то можемъ достигнуть этого черезъ религіозные постулаты. Но даже и эти постулаты не могутъ освободиться отъ закона относительности; Богъ столь же мало можетъ быть безконеченъ, какъ и міръ. Но путемъ постулатовъ мы все же выходимъ за предѣлы опыта.—Въ болѣе ранніе годы жизни Ренувье склоненъ былъ переносить свои республиканскія воззрѣнія и въ область теологіи и полагалъ, что плюрализмъ (въ формѣ политеизма) является слѣдствіемъ релятивизма. Впослѣдствіи, однако, онъ нашелъ въ мірѣ столько единства и связи, что монотеизмъ сталъ въ его глазахъ необ-

ходимымъ, хотя онъ и не признавалъ Бога безконечнымъ существомъ. Изъ закона относительности,—полагалъ онъ теперь,—слѣдуетъ, что мы должны придти къ первой причинѣ, т. е. къ творенію, какъ пункту, гдѣ мысль останавливается (le point d'arrêt de la pensée). Иначе мы будемъ вращаться въ безконечномъ процессѣ, не дающемъ никакого разрѣшенія нашихъ загадокъ. Ренувье думаетъ, что многіе мыслители смѣшиваютъ постоянное отодвиганіе проблемъ въ безконечность (le reculement indéfini des problèmes) съ ихъ дѣйствительнымъ разрѣшеніемъ. Но если мы, такимъ образомъ, въ концѣ концовъ приходимъ къ представленію о причинѣ міра, которая сама конечна, то всякое размышленіе о возникновеніи этой міровой причины становится безрезультатнымъ, такъ какъ мы уже достигли конечнаго пункта мышленія. Здѣсь начинается абсолютное незнаніе.

Послѣдній выборъ, опредѣляющій результаты нашего познанія, происходитъ между понятіями—вещь и личность, между міровоззрѣніемъ, подчиняющимъ личное и субъективное объективному и безличному, и міровоззрѣніемъ, понимающимъ все по аналогіи съ личностью. Человѣческому мышленію стоило долгаго и большого труда придти къ объективному міропониманію отъ хаотическихъ олицетвореній миѳологіи. Надо было провести мысль о закономѣрной, объективной связи, составляющей предпосылку и объектъ дѣятельности личныхъ существъ. Но тогда понятіе объекта (вещи, природы, субстанціи, „идеи“) легко овладѣваетъ мышленіемъ настолько, что оно забываетъ, что все реальное дано намъ въ качествѣ явленія, лишь какъ е г о (мышленія) объектъ, и не видитъ, что разумнаго міропониманія можно достигнуть, лишь кладя наши непосредственные опыты въ основу истолкованія объективной связи. Этими двумя путями—путемъ теоретико-познавательнаго выясненія логическаго пріоритета субъекта и путемъ основаннаго на аналогіи метафизическаго истолкованія природы—Ренувье приходитъ къ ученію о монадахъ, изложенному имъ въ позднѣйшихъ произведеніяхъ—„La nouvelle Monadologie“ (1901) и „Le personnalisme“ (1903)[28]). Онъ убѣжденъ, что послѣ того, какъ научное пониманіе всеобщей связи природы прочно обезпечено строгой и методической наукой, пришло время новаго примѣненія въ міровоззрѣніи понятія

личности, примѣненія, которое можетъ быть осуществлено лишь при посредствѣ болѣе сильной критики и болѣе яснаго сознанія, чѣмъ тѣ, съ какими мы имѣемъ дѣло въ миѳологическихъ фантазіяхъ и теологическихъ спекуляціяхъ. Въ особенности онъ опирается на понятіе воли. Соглашаясь съ Юмомъ въ томъ, что объективное значеніе причинной зависимости не можетъ быть доказано, такъ что мы должны довольствоваться указаніемъ на неизмѣнную послѣдовательность рядовъ явленій въ возможно большемъ количествѣ пунктовъ природы, онъ отличается отъ Юма тѣмъ, что выдвигаетъ неразрывную связь понятія причинности съ природой нашего сознанія, какъ одной изъ категорій, съ которыми послѣднее должно оперировать въ силу своей сущности. Еще больше отличается онъ отъ Юма своимъ утвержденіемъ, что въ конечномъ итогѣ понятіе причинности имѣетъ основу въ нашемъ сознаніи о нашей волѣ. Никакое отношеніе между причиной и дѣйствіемъ не бываетъ для насъ понятнымъ (pénétrable), если оно не истолковывается, какъ нѣчто аналогичное съ дѣятельностью нашей воли. Понятіе воли дѣлаетъ намъ понятнымъ понятіе силы, но само не можетъ быть опредѣлено путемъ сведенія къ чему-нибудь болѣе примитивному. На этомъ понятіи, въ силу закона относительности, мышленіе должно остановиться.

При такихъ предпосылкахъ для Ренувье легко мыслить себѣ возникновеніе и развитіе психической жизни въ мірѣ. Зародыши, зачатки психической жизни должны были, согласно Монадологіи, быть налицо изначала, такъ что нужны были лишь благопріятныя условія для ихъ развитія. Для объясненія происхожденія зла Ренувье допускаетъ значительно раньше развившуюся дисгармонію, нѣкотораго рода грѣхопаденіе въ мірѣ монадъ, которому не могло помѣшать божество, само ограниченное и ограничившее себя. Въ своихъ теологическихъ представленіяхъ Ренувье придаетъ большое значеніе необходимости мыслить божество по аналогіи съ человѣкомъ, и поэтому конечнымъ и ограниченнымъ. Лишь при такомъ условіи этическое міросозерцаніе можетъ быть прочнымъ, тогда какъ ученіе о безконечности божества стираетъ всѣ противорѣчія, въ томъ числѣ и этическія.

Тогда какъ многіе мыслители (Бруно, Бёме, Спиноза) при расширеніи міровоззрѣнія, которому данъ былъ импульсъ

ученіемъ Коперника, прибѣгали къ идеѣ безконечности и съ воодушевленіемъ хватались за нее. Ренувье подчеркиваетъ, что, если мы хотимъ удержать безусловное значеніе за этическими идеями, то должны сдѣлать человѣка центромъ міра, какъ это дѣлали Аристотель и Библія: l'anthropocentrisme est le point de vue moral de l'univers. Внѣшній міръ значительно превосходитъ насъ величиной и силой. Но наша земля могла бы стать мѣстопребываніемъ чего-то болѣе значительнаго въ духовномъ отношеніи, а что касается духовной мощи, то скорѣе мы, благодаря нашему превосходству (superiorité d'agents intélligents), въ состояніи были бы разрушить міръ, чѣмъ обратно. Совершенство всегда заключается въ ограниченіи, поэтому—теряться въ неограниченности матеріальнаго міра—это фантастика, далеко уводящая насъ отъ истиннаго величія.—Эта ссылка на извѣстное выраженіе Паскаля характерна для точки зрѣнія Ренувье, и эта точка зрѣнія проводится у него, несомнѣнно, съ большею послѣдовательностью, чѣмъ соотвѣтствующее положеніе Паскаля. Вообще для Ренувье характерно, что даже тамъ, гдѣ онъ выступаетъ скорѣе въ качествѣ миѳолога и теолога, чѣмъ философа, онъ строитъ свои воззрѣнія съ рѣзкой логикой и не идетъ на компромиссы. Для него достаточно ясно, что онъ движется въ области смѣлыхъ предположеній и гипотезъ. „Я не догматизирую,—говоритъ онъ,—но стараюсь понять. Въ дѣйствительности смѣлыми своими предположеніями я стараюсь лишь освѣтить возвышенныя возможности... Гдѣ приходится изслѣдовать и выискивать истины, лежащія за предѣлами опыта, которыя прежде всего должны дать объясненіе самому опыту, тамъ гипотезы, лишенныя другого контроля, кромѣ контроля логики и морали, являются для философа единственнымъ выходомъ. Если онъ согласуется съ законами чистаго разума, то имѣетъ право утверждать вѣроятность тѣхъ положеній о происхожденіи и природѣ нашего міра, которыя соотвѣтствуютъ закону его разсудка и его чувству жизни".

Прежде чѣмъ покинуть патріарха современной философіи, я сдѣлаю лишь одно, но, конечно, весьма мимолетное критическое замѣчаніе. Ренувье основываетъ свое допущеніе первой причины, а вмѣстѣ съ тѣмъ и всю свою своеобразную религіозную философію, на законѣ относительности

(loi de la rélativité). Законъ этотъ требуетъ, по его мнѣнію, чтобы мы поставили границу постоянному переходу отъ дѣйствія къ причинѣ. Но вѣдь тогда членъ, у котораго мы останавливаемся, будетъ обозначать границу закона относительности. Онъ будетъ, правда, стоять въ извѣстномъ отношеніи къ тому члену, который выведенъ изъ него, какъ слѣдствіе, но самъ, съ другой стороны, не будетъ выведенъ ни изъ какого другого, какъ это было со всѣми предшествующими членами ряда. Такимъ образомъ законъ относительности уничтожается, когда мы подходимъ къ первому члену ряда. Мы впадемъ въ рѣшительное противорѣчіе съ самими собою, если станемъ, подобно Ренувье, понимать законъ относительности, какъ необходимый законъ нашей мысли, глубоко заложенный въ самой природѣ сознанія. По закону относительности мы въ каждомъ пунктѣ ряда должны связывать одинъ членъ съ другимъ, а переставая дѣлать это, мы перестаемъ и понимать. Но всетаки законъ относительности приводитъ насъ къ ученію о безконечности, поскольку ни въ одномъ пунктѣ ряда мы не можемъ думать, что достигли абсолютной исходной точки. Ренувье правъ, говоря, что ссылка на безконечный процессъ не даетъ намъ никакого объясненія. Но дѣло въ томъ, что мы, стоя передъ рядомъ, который, въ силу присущаго ему закона, можетъ быть постоянно продолженъ, не въ состояніи получить никакого другого объясненія, кромѣ заключающагося въ самомъ законѣ [29]). Здѣсь мы замѣчаемъ у Ренувье мистическую тенденцію, одерживающую верхъ надъ его критицизмомъ. Вмѣсто углубленія во внутреннюю связь между явленіями, онъ желаетъ остановиться въ тихой пристани „перваго начала“ и предоставляетъ намъ, такимъ образомъ, выборъ между „вещью“ или „личностью“, чтобы считать одно изъ нихъ такимъ началомъ. Въ силу самаго закона относительности критическая философія должна отвергнуть эту дилемму. Философія непрерывности, особенно когда дѣло идетъ о потребности въ пониманіи міра, всегда будетъ имѣть преимущество передъ философіей прерывности.

5. Тогда какъ Ренувье оперируетъ съ рѣзко очерченными постулатами и съ энергіей возвѣщаетъ о крупныхъ перерывахъ въ непрерывности, Эмиль Бутру (род. въ 1845 г., проф. Сорбоны) ищетъ скорѣе чисто теоретическаго обосно-

ванія философіи прерывности и обращаетъ свое вниманіе на мелкія различія. Въ философіи Бутру можно прослѣдить продолженіе направленія, представителемъ котораго въ болѣе ранній періодъ развитія французскаго мышленія является Мэнъ де-Биранъ (о немъ см. во 2-мъ томѣ моей „Исторіи новѣйшей философіи").

Въ двухъ важныхъ работахъ („De la contingence des lois de la nature", 1875, и „De l'idée de la loi naturelle dans la science et dans la philosophie contemporaines, 1895) Бутру изслѣдуетъ принципъ причинности въ тѣхъ различныхъ его формахъ, въ какихъ онъ примѣняется въ отдѣльныхъ наукахъ. Главною цѣлью Бутру является выяснить, какъ мы еще далеки отъ полнаго проведенія этого принципа въ той его строгой формѣ, какая находитъ себѣ примѣненіе въ механическомъ пониманіи природы. Особенно при переходѣ изъ одной области опыта въ другую мы сталкиваемся съ нѣкоторыми перерывами въ связи, нарушеніемъ непрерывности въ явленіяхъ,—такъ, напр., при переходѣ отъ логики и математики къ механикѣ, отъ механики къ физикѣ, а дальше наблюдается такое же нарушеніе непрерывности между химіей, физіологіей, психологіей, соціологіей. Основные законы болѣе конкретныхъ наукъ не могутъ быть сведены къ законамъ болѣе абстрактныхъ; всякая новая область опыта требуетъ новыхъ, особыхъ принциповъ, не содержащихся въ предшествующей области. Бутру здѣсь замѣтно сходится съ Контомъ, который сильно подчеркивалъ отсутствіе преемственности принциповъ при переходѣ отъ одной науки къ другой и очень предостерегалъ отъ попытокъ выводить принципы болѣе конкретныхъ наукъ изъ принциповъ болѣе абстрактныхъ. Бутру самъ замѣтилъ, что въ извѣстномъ смыслѣ онъ сходится здѣсь съ основателемъ позитивизма. Въ блестящей характеристикѣ Конта, вызвавшей горячія пренія во французскомъ философскомъ обществѣ, Бутру, кромѣ того, особенно выдвинулъ въ философіи Конта элементы, выходящіе за предѣлы строго эмпирической точки зрѣнія, къ которой стремился Контъ (Bulletin de la société française de philosophie, Janvier, 1903).— Особенностью конкретныхъ наукъ, по мнѣнію Бутру, является то, что онѣ изучаютъ нѣкоторыя единства, которыя мыслятся состоящими изъ элементовъ, при чемъ, однако, нельзя дока-

зать эквивалентность такого цѣлаго и элементовъ, изъ которыхъ оно состоитъ, согласно нашему допущенію. Такъ, напр., нельзя доказать отношенія эквивалентности между человѣкомъ, какъ цѣлымъ, и элементами, наблюдаемыми въ его природѣ. Поэтому здѣсь намъ всегда приходится обращаться къ опыту; лишь онъ можетъ научить насъ, какія цѣлыя системы образуются при взаимодѣйствіи элементовъ. Здѣсь ясно обнаруживается, что принципъ причинности есть абстрактный законъ, не исчерпывающій всей конкретной дѣйствительности. При фактическомъ развитіи возникаютъ непредвидѣнныя, и постольку случайныя измѣненія (variations contingentes). Исторія вещей даетъ намъ ключъ къ пониманію ихъ сущности, но не можетъ быть выведена изъ ихъ природы. Динамическая точка зрѣнія, по мѣрѣ перехода отъ абстрактныхъ наукъ къ конкретнымъ, получаетъ все больше преобладанія надъ статической, и качества начинаютъ господствовать вмѣсто количествъ. Законы природы даютъ намъ лишь постоянныя отношенія, въ границахъ которыхъ происходятъ измѣненія, такъ сказать, привычки, обнаруживаемыя вещами. Измѣненіе есть принципъ; постоянство—лишь результатъ. Постоянное въ природѣ, такъ называемые законы природы, это—русло рѣки, по которому течетъ потокъ событій,—вырытое и углубленное самимъ потокомъ, хотя онъ и движется въ немъ и слѣдуетъ за нимъ въ его направленіи. Еслибы въ самыхъ вещахъ произошли болѣе глубокія измѣненія, то и русло могло бы измѣнить свою форму и направленіе; даже объективныя логическія отношенія претерпѣли бы тогда измѣненія.

Если измѣненія, путемъ которыхъ совершается развитіе отъ болѣе элементарныхъ формъ бытія къ высшимъ формамъ, нельзя привести въ отношеніе эквивалентности съ предшествующими состояніями, то мы имѣемъ дѣло со случайностью; здѣсь господствуетъ случайность. Но случайность можетъ быть истолкована, какъ внѣшній, эмпирическій признакъ свободы. Самую свободу нельзя познавать непосредственно, но она выражается въ человѣческихъ дѣйствіяхъ всякій разъ, когда преодолѣвается привычка. Въ области психологіи законы касаются лишь того, что̀ душа предоставляетъ выполнять привычкѣ. Привычка здѣсь, какъ и

повсюду въ природѣ, имѣетъ то значеніе, что она путемъ механизаціи наиболѣе необходимыхъ для жизни функцій можетъ освобождать силу для новой работы.

Точно также Бутру разсматриваетъ свободное развитіе путемъ новообразованій, какъ собственно дѣйственное начало бытія, какъ истинно существующее. Постоянныя формы и законы—это только такъ называемые результаты. Еслибъ Бутру, во время работы надъ своими блестящими произведеніями, зналъ „мутаціонную теорію“ Гуго де-Фриза, онъ могъ бы воспользоваться ею для своихъ воззрѣній, такъ какъ названная теорія допускаетъ происходящее скачками варьированіе и возникновеніе новыхъ типовъ. Онъ явно симпатизируетъ теоріи Ламарка, вѣрящей въ наличность внутреннихъ потребностей и импульсовъ у живыхъ существъ, побуждающихъ ихъ приспособляться къ условіямъ и, такимъ образомъ, развивать стойкія и прочныя формы.

Но въ своей работѣ „о понятіи закона природы въ современномъ естествознаніи“ Бутру придаетъ значеніе также и другой точкѣ зрѣнія относительно элемента постоянства въ природѣ. Съ теоретико-познавательной точки зрѣнія такъ называемые законы природы представляютъ собой перечисленіе методовъ, найденныхъ нами съ цѣлью сдѣлать вещи доступными нашему разсудку (assimiler les choses à notre intelligence) и воспользоваться ими для нашихъ цѣлей. А что примѣнимо къ понятію закона природы, то примѣнимо и ко всѣмъ понятіямъ, образуемымъ нами для пониманія вещей, въ особенности же къ отличіямъ, устанавливаемымъ нами для того, чтобы мы могли яснѣе видѣть вещи. Если мы, такимъ образомъ, рѣзко различаемъ мышленіе и движеніе или, быть можетъ, допускаемъ даже, что между ними лежитъ пропасть, то мы не имѣемъ никакого права приписывать этому различію абсолютное значеніе. Наши понятія и различія въ понятіяхъ являются скорѣе выраженіемъ нашего способа смотрѣть на вещи, чѣмъ способа существованія самыхъ вещей.—Этими послѣдними замѣчаніями Бутру приближается къ экономической теоріи познанія, которую мы будемъ разсматривать въ слѣдующемъ отдѣлѣ. Еслибъ онъ ввелъ въ свои взгляды этотъ теоретико-познавательный методъ, на который онъ здѣсь указываетъ, онъ бы убѣдился, быть можетъ, что

„случайность", истолковываемая имъ, какъ выраженіе „свободы", собственно обозначаетъ лишь отрицательную границу для изысканій, можетъ быть, и не окончательную, но ставящую новыя задачи для изслѣдованія. Философія, отвергающая принципъ непрерывности, становится догматичной, когда она признаетъ различія или скачки, передъ которыми мы временно останавливаемся, за абсолютные. Проблема о томъ, какъ возникли новыя варіаціи, должна оставаться всегда. То, что онѣ для нашего воспріятія и наблюденія кажутся возникающими неожиданно и внезапно, это у нихъ обще со многими, быть можетъ, даже, если присмотрѣться ближе, со всѣми явленіями въ мірѣ.

ВТОРАЯ ГРУППА.

Гносеолого-біологическое направленіе.

ВВЕДЕНІЕ.

Теоретико-познавательныя соображенія вовсе не были чужды группѣ мыслителей, которой мы занимались въ предшествующемъ изложеніи. Но у нихъ все въ концѣ концовъ сводилось къ вопросу о томъ, насколько какая-либо изъ спеціальныхъ точекъ зрѣнія, примѣняемыхъ отдѣльными науками въ ихъ области, можетъ быть пригодна, чтобы стать принципомъ связнаго и пока законченнаго міровоззрѣнія. Трудности, съ которыми приходилось встрѣчаться при отвѣтахъ на эти вопросы, естественно должны были вызвать потребность въ новомъ изслѣдованіи и пересмотрѣ научныхъ точекъ зрѣнія и принциповъ, ихъ происхожденія и условій ихъ обязательности.

Характеръ того содѣйствія, какое естествознаніе можетъ оказать для выработки общаго міросозерцанія, подвергнутъ былъ новому изслѣдованію, и не въ однихъ только тѣсныхъ кругахъ собственно естествоиспытателей. Такъ называемое механическое пониманіе природы, ведущее свое начало отъ Галилея и Декарта и сводившее все въ природѣ къ толчку, давленію и притяженію, были склонны разсматривать, какъ высшую истину, какъ нѣчто большее, чѣмъ гипотеза. Но вотъ выдвинулись новыя явленія (именно въ электромагнитной теоріи свѣта), которыя трудно было уже примирить съ механическимъ пониманіемъ природы; кромѣ того,

было рѣзко указано, что нельзя считать одну какую-либо теорію абсолютно справедливой потому лишь, что она подтверждается фактами опыта, разъ не исключена возможность другой теоріи, выводы которой также можно подтвердить данными опыта.

Къ подобнымъ же соображеніямъ приводятъ насъ и значеніе, и важность, приписываемыя развитію, постоянному расширенію границъ опыта и возможности измѣненій во внутренней структурѣ нашего духа. Динамика получаетъ преобладаніе надъ статикой, и наша теорія познанія пріобрѣтаетъ обязательность лишь по отношенію къ извѣстной стадіи развитія.

Если, наконецъ, столь сильно подчеркивается въ психической жизни роль волевого элемента, въ особенности при самомъ познаніи принциповъ, то мы недалеки уже и отъ вопроса о томъ, какую собственно цѣль мы ставимъ своему познанію и какими средствами располагаемъ для ея достиженія.

Этими различными путями мы подходимъ къ группѣ мыслителей, названной нами гносеолого-біологической. Къ этой группѣ я причисляю прежде всего нѣкоторыхъ знаменитыхъ естествоиспытателей, частью благодаря спеціальнымъ изслѣдованіямъ, частью подъ вліяніемъ изученія исторіи своихъ наукъ пришедшихъ къ мысли о необходимости пересмотрѣть предпосылки познанія, а затѣмъ философа, предпринявшаго болѣе подробное изслѣдованіе относительно возникновенія и устраненія проблемъ подъ вліяніемъ хода жизни и развитія.

I. Естествоиспытатели, занимающіеся философіей.

1. Выдающійся физикъ Джемсъ Кларкъ Максуэллъ (род. въ Эдинбургѣ въ 1831 г., умеръ профессоромъ физики въ Кембриджѣ въ 1879 г.), особенно извѣстный разработкой въ математической формѣ электро-магнитной теоріи свѣта, имѣетъ значеніе для исторіи философіи въ виду того интереса, который онъ питалъ къ выясненію основныхъ принциповъ своей науки. Этотъ философскій интересъ пробудилъ въ немъ Уильямъ Гамильтонъ своими лекціями, которыя

Максуэллъ слушалъ въ Эдинбургѣ во время своего студенчества; здѣсь онъ получилъ, по словамъ біографа, импульсъ, никогда не покидавшій его дѣятельности. Гамильтонъ, со своей стороны, очень заинтересовался молодымъ студентомъ, даровитымъ и жаждущимъ знанія.

Взглядъ Максуэлла на сущность и значеніе мышленія впослѣдствіи, когда онъ могъ обосновать его своими собственными глубокими изслѣдованіями, въ наиболѣе важныхъ пунктахъ напоминалъ философію Гамильтона. Работы Максуэлла, представляющія для насъ особенное значеніе, находятся во 2-мъ томѣ его „Scientific Papers", собранныхъ и изданныхъ послѣ его смерти.

Утверждали,—говоритъ Максуэллъ,—что метафизическія спекуляціи принадлежатъ прошлому, и что физика покончила съ ними. Нѣтъ, однако, никакихъ основаній опасаться, что изученіе основныхъ понятій бытія уже завершено въ наше время. Упражненіе нашей способности къ спекулятивному мышленію останется столь же привлекательнымъ для всякаго свѣжаго ума, какъ это было и во времена Ѳалеса. Нужно, однако, развивать такія мысли, съ которыми мы можемъ работать. Прогрессъ точныхъ наукъ основывается на открытіи и развитіи цѣлесообразныхъ (appropriate) и точныхъ представленій, съ помощью которыхъ мы можемъ дать психическое воспроизведеніе (representation) фактовъ; воспроизведеніе это, съ одной стороны, должно отличаться достаточно общимъ характеромъ, чтобы въ немъ находилъ отраженіе (stand for) каждый спеціальный случай, а съ другой стороны—должно быть достаточно точнымъ, чтобы дать базисъ для математическихъ выводовъ. Этимъ путемъ шли всѣ ученые, отъ Эвклида до Фарадея.

Если мы зададимъ вопросъ, какимъ образомъ впервые намъ приходитъ въ голову выставить и примѣнить тотъ или иной принципъ въ извѣстной области, то Максуэллъ указываетъ намъ на значеніе аналогіи для науки. Подъ физической аналогіей разумѣется частичное сходство между законами двухъ областей опыта, дающее возможность при посредствѣ одной области истолковывать и понимать другую. Всякое примѣненіе математики въ наукахъ основано, такимъ образомъ, на аналогіи между законами физическихъ величинъ и законами чиселъ, и задача всѣхъ точныхъ наукъ

заключается въ томъ, чтобы свести проблемы природы къ опредѣленію величинъ путемъ операцій съ числами [30]). Сходнымъ характеромъ отличается и все такъ называемое механическое пониманіе природы. Оно держится на аналогіи между законами качественныхъ измѣненій природы и законами движенія. Поэтому оказывается возможнымъ описывать измѣненія въ тѣлахъ такъ, какъ еслибъ они заключались лишь въ передвиженіяхъ мельчайшихъ частичекъ. Такое описаніе явленія, дающее возможность разсматривать явленіе, какъ примѣръ общаго принципа, примѣнимаго и къ другимъ явленіямъ, есть объясненіе, и опытъ показываетъ, что всякое такое объясненіе сопровождается своеобразной духовной удовлетворенностью. Пользуясь одной лишь аналогіей, намъ не нужно составлять себѣ опредѣленныхъ представленій о природѣ этихъ мельчайшихъ частичекъ; не надо также приписывать имъ протяженность, форму, твердость или мягкость. Единственными предпосылками относительно послѣднихъ частичекъ матеріи должны быть лишь постоянство и закономѣрность ихъ движеній. Въ основѣ понятія матеріи лежитъ, такимъ образомъ, представленіе о постоянствѣ и непрерывности движенія.

Въ этомъ послѣднемъ пунктѣ Максуэллъ примыкаетъ къ мыслямъ, высказаннымъ раньше Фарадеемъ и У. Томсономъ (лордомъ Кельвиномъ) [31]). Лишь черезъ движеніе, — утверждаетъ онъ, — можно понять покой и равновѣсіе; поэтому кинематика (ученіе о движеніи, оставляющее въ сторонѣ свойства движущагося предмета) должна предшествовать статикѣ (ученіе объ условіяхъ равновѣсія). Кинематика отличается отъ геометріи лишь тѣмъ, что въ нее вводится время, какъ измѣримое количество. Но въ сущности даже и геометрія въ ея отношеніи къ движенію выводится изъ кинематики или составляетъ часть послѣдней, такъ какъ геометрія имѣетъ дѣло съ процессомъ, путемъ котораго въ пространствѣ создаются фигуры. Линія съ самаго начала не есть что-то вродѣ черты на столѣ, которую столь же удобно можно назвать AB, какъ и BA, но путь для движенія отъ A къ B. Представленія движенія лежатъ въ основѣ представленій о формѣ. Что это дѣйствительно такъ, показываетъ психологическое ученіе о вниманіи: послѣднее въ каждый моментъ

ограничено отдѣльнымъ, недѣлимымъ представленіемъ, но движется впередъ черезъ цѣлый непрерывный рядъ представленій. Обычно мы слишкомъ держимся готовыхъ знаковъ и фигуръ, упуская изъ виду генетическій процессъ чувственнаго воспріятія и мышленія.

Такимъ образомъ принципы познанія возникаютъ изъ аналогіи и примѣняются къ измѣненію раньше, чѣмъ къ покою. Третій пунктъ уже былъ указанъ: истинность принциповъ состоитъ въ ихъ обязательности, а ихъ обязательность—въ ихъ примѣнимости, въ ихъ способности давать толчокъ изслѣдованію. Значеніе всякаго принципа въ томъ, что онъ ведетъ къ постановкѣ опредѣленныхъ вопросовъ. Такъ, значеніе принципа энергіи заключается въ томъ, что всѣ физическія явленія могутъ быть разсматриваемы, какъ примѣры превращенія энергіи, такъ что при каждомъ новомъ явленіи мы можемъ задать вопросы: какое превращеніе энергіи здѣсь происходитъ? Откуда и куда? Каковы условія превращенія? Далѣе, допущеніе дѣйствія на разстояніи, даже еслибъ оно было неправильно (какъ думаетъ Максуэллъ), имѣло большое научное значеніе: прежде чѣмъ отвѣтить на вопросъ, какимъ образомъ тѣла могутъ дѣйствовать другъ на друга на разстояніи, пришлось старательно изслѣдовать свойства лежащей между ними среды. Здѣсь невольно вспоминается выраженіе Уильяма Гамильтона, что живая ошибка лучше мертвой истины. Максуэллъ примѣняетъ эту точку зрѣнія и къ атомистической теоріи, этой предпосылкѣ механическаго пониманія природы. Указавъ, что ни одна изъ причинъ, называемыхъ нами естественными, не можетъ намъ объяснить существованія атомовъ, особенно же ихъ однородности, Максуэллъ говоритъ: „Неужели же въ своихъ научныхъ спекуляціяхъ мы достигли области видимаго появленія вещей, гдѣ царствуютъ возникновеніе и уничтоженіе, и стоимъ у входа въ міръ порядка и совершенства, столь же совершеннаго теперь, какъ и въ первый день творенія, по числу, мѣрѣ и вѣсу? Быть можетъ, мы и ошибаемся. Никто еще не видѣлъ и не ощущалъ атома, и, быть можетъ, наша атомистическая теорія будетъ вытѣснена новой теоріей строенія вещества. Но представленіе объ этихъ отдѣльныхъ безчисленныхъ частичкахъ, единообразныхъ и неизмѣнныхъ, возникши въ человѣческомъ сознаніи, не

могло не принести своихъ плодовъ". Другими словами: даже если атомистическая теорія и „неправильна", всетаки въ теченіе долгаго промежутка времени она могла быть полезна. Аналогичнымъ образомъ высказывается Максуэллъ и по поводу заключенія, что такъ какъ постоянно происходитъ разсѣяніе физической энергіи, то должно было существовать начальное состояніе, не могшее возникнуть естественнымъ путемъ. „Этимъ не сказано,—замѣчаетъ онъ,—что упомянутая гипотеза есть послѣднее слово науки, да кромѣ того разсѣянная энергія обозначаетъ лишь энергію, для которой мы не можемъ представить себѣ никакого употребленія. Здѣсь происходитъ то же,—добавляетъ онъ,—какъ еслибъ мы говорили о нарушеніяхъ (disturbations), мѣшающихъ закону природы ясно проявиться: въ дѣйствительности все это—обстоятельства, которыхъ мы не знаемъ, около которыхъ прошли мимо, или которыя должны оставить для позднѣйшаго изслѣдованія; „нарушеніе"—фантазія, а не дѣйствительный фактъ; въ дѣятельности природы нѣтъ никакихъ нарушеній". Можно подумать, что здѣсь мы слышимъ Спинозу.

Но въ другихъ мѣстахъ Максуэллъ не столь методиченъ и послѣдователенъ. Какъ у многихъ естествоиспытателей, и у него по временамъ теологическія представленія находятся совсѣмъ поблизости и появляются въ ту минуту, когда онъ, по его мнѣнію, оказывается стоящимъ у абсолютной границы; правильнѣе даже сказать, что именно эти представленія и приводятъ его къ мысли, что онъ стоитъ у такой границы. Какъ Декартъ выводилъ высшіе законы природы изъ воли Бога, какъ Ньютонъ заявлялъ, что солнечная система во всей своей совокупности не могла имѣть естественнаго происхожденія, какъ Линней и Кювье говорили то же самое про органическіе типы, а въ послѣднее время лордъ Кельвинъ относительно возникновенія самой жизни[32]),—такъ и Максуэллъ во многихъ мѣстахъ (которыхъ нельзя привести въ связь съ цитированнымъ выше) учитъ, что однородные и неизмѣнные атомы, носящіе характеръ какъ бы продуктовъ труда чьихъ-то рукъ, должны были быть созданы; здѣсь мы находимся у конечныхъ предѣловъ всякой науки,—добавляетъ онъ,—такъ какъ наука не можетъ обсуждать твореніе изъ ничего. Возникновеніе атома есть явленіе, не

могшее имѣть мѣста при томъ порядкѣ природы, среди котораго мы живемъ теперь. Но такое событіе должно было когда-то совершиться, потому что нелѣпо было бы мыслить однородные элементы существующими отъ вѣчности. Въ чемъ собственно заключается эта нелѣпость, Максуэллъ не говоритъ, и здѣсь его атомистическая теорія имѣетъ явно болѣе догматическій характеръ, чѣмъ въ другихъ мѣстахъ, лучше согласующихся съ интеллектуальной энергіей этого тонкаго мыслителя. Конечный предѣлъ для науки Максуэллъ нашелъ и въ другомъ пунктѣ.

„Въ теченіе долгаго времени,—говоритъ онъ,—душу называли нематеріальной,—однако, вплоть до новѣйшаго времени существуетъ предположеніе, что хотя анатомическимъ и химическимъ путемъ (при помощи диссекціи и взвѣшиванія) мы при изслѣдованіи мозга и не найдемъ души, зато если пойдемъ достаточно далеко, то натолкнемся на матеріальныя движенія, не обусловленныя никакой матеріальной причиной, но вызванныя непосредственно душой". Это допущеніе, по мнѣнію Максуэлла, противорѣчитъ закону сохраненія энергіи, и онъ утверждаетъ, что нельзя было бы полагаться ни на одинъ опытъ, который показывалъ бы значительное различіе между работой, выполненной живымъ существомъ, и воспринятой имъ и затраченной энергіей. Какъ же могло возникнуть сознаніе?

Нѣтъ никакой пользы приписывать атомамъ психическія свойства, такъ какъ сознаніе не можетъ быть объяснено, какъ продуктъ психическихъ атомовъ. Когда мы погружаемся въ глубины личности, мы снова оказываемся за предѣлами науки. Объективныхъ фактовъ у насъ больше нѣтъ. Первое положеніе, касающееся субъекта: „я существую!" не можетъ быть отнесено въ одномъ и томъ же значеніи къ двумъ лицамъ, а потому не можетъ стать и предметомъ науки.

По поводу послѣдняго выраженія слѣдуетъ замѣтить, что если можно найти разницу между употребленіемъ одной и той же мысли двумя лицами, то можно и наблюдать и сравнивать ихъ мысли, а этимъ уже дается основа эмпирической психологіи. Здѣсь Максуэллъ также остановился слишкомъ рано, и это тѣмъ болѣе странно, что самъ онъ въ приведенной выше цитатѣ ссылается на психологическое наблюденіе.

2. У Эрнста Маха (род. въ 1838 г.) рано пробудившійся интересъ къ философіи вмѣстѣ съ естественно-научными изысканіями, и особенно съ изученіемъ исторіи естественныхъ наукъ, привелъ къ новой и своеобразной постановкѣ проблемы теоріи познанія. Этотъ ходъ внутренняго развитія внѣшнимъ образомъ выразился въ его преподавательской дѣятельности: сначала, въ теченіе ряда лѣтъ, онъ былъ профессоромъ физики (въ Прагѣ), а потомъ сдѣлался профессоромъ философіи (въ Вѣнѣ). Его работы относятся главнымъ образомъ къ исторіи естествознанія („Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit", 1872.—„Die Mechanik in ihrer Entwickelung". 2 Aufl. 1889.—„Die Prinzipien der Wärmelehre. Historisch-kritisch erläutert". 1896). Въ своемъ „Анализѣ ощущеній" (1886, 4 Aufl. 1903) онъ далъ чисто философское произведеніе

Маху было не болѣе 15 лѣтъ, когда въ библіотекѣ отца ему попали въ руки „Пролегомены", Канта. Это произведеніе, по его собственному признанію, оказало на него сильное вліяніе, и онъ считалъ счастьемъ, что такъ рано познакомился съ ходомъ его мыслей. Впрочемъ, полнымъ кантіанцемъ онъ не сдѣлался и находилъ, напр., „вещь въ себѣ" совершенно излишней. Кромѣ того, позднѣе на него не осталось безъ вліянія изученіе Спинозы, Гербарта и Фехнера. Ему важно было, по его собственнымъ словамъ, принять такую точку зрѣнія, отъ которой ему не нужно было бы отказываться при переходѣ отъ физики къ психологіи. Всѣ науки въ концѣ концовъ должны составлять одно цѣлое. И Махъ видѣлъ ясно, что атомистическая теорія, какъ она обыкновенно понимается, не даетъ возможности сохранить одну и ту же точку зрѣнія при переходѣ отъ физики къ психологіи. Мы окажемся въ болѣе счастливомъ положеніи, если будемъ считать всѣ тѣла мысленными символами комплексовъ ощущеній. Тогда міръ будетъ состоять для насъ не изъ загадочныхъ существъ, находящихся во взаимодѣйствіи съ таинственнымъ „я"; цвѣта, тоны, пространственныя и временныя отношенія и т. д. будутъ лишь послѣдними элементами, связь которыхъ надо изслѣдовать, и которые мы объединили и отграничили наиболѣе цѣлесообразнымъ въ практическомъ и теоретическомъ отношеніяхъ образомъ. Намъ дана лишь

тѣсно связанная масса ощущеній, весьма прочно объединенная въ томъ, что мы назвали нашимъ „я“, и стоящая въ силу этого, какъ противоположность тому, что мы назвали міромъ. Но „я“, міръ, духъ, матерія и сходныя понятія являются лишь мысленными символами, указывающими границы и различія, сохраненіе которыхъ оказалось болѣе или менѣе цѣлесообразнымъ.

Этотъ взглядъ Махъ высказалъ уже въ своихъ лекціяхъ по психофизикѣ въ 1863 году. Физіологическія изслѣдованія въ области органовъ чувствъ оказали вообще значительное вліяніе на ходъ его мыслей. Онъ убѣдился, что представленіе пространства связано съ внѣшними чувствами и можетъ имѣть значеніе лишь для чувственно воспринимаемаго, такъ что атомамъ, недоступнымъ чувственному воспріятію, мы не имѣемъ права приписывать свойство протяженности.

Задача науки—дать экономическое описаніе фактовъ, т. е. такое описаніе, въ которомъ мы пользуемся лишь строго необходимыми и наиболѣе цѣлесообразными представленіями. Въ этомъ пониманіи задачи науки Махъ считаетъ себя послѣдователемъ Максуэлла, но, напротивъ того, признаетъ свой пріоритетъ передъ Кирхгофомъ, державшимся родственнаго воззрѣнія [33]).

Такой взглядъ на природу наукъ хорошо согласуется съ эволюціонной гипотезой. Махъ указываетъ, что Спенсеръ еще раньше Дарвина разсматривалъ психическіе процессы, какъ приспособленія къ данной средѣ. Самъ онъ, опираясь на исторію наукъ, развилъ эту біологическую точку зрѣнія въ своей рѣчи „Ueber Umbildung und Anpassung im naturwissenschaftlichen Denken“ (1884). Приспособленіе заключается частью въ объединеніи, частью въ выдѣленіи (Reduktion): частью въ соединеніи многообразныхъ элементовъ подъ одной точкой зрѣнія, частью въ выдѣленіи того, что не нужно для пониманія дѣлаго. Какіе факты кладутся при этомъ въ основу, зависитъ отъ удобства, традицій или привычки. Однако, сами факты, служащіе намъ для ориентировки, не могутъ быть „поняты“. Если, напр., механическія отношенія кажутся намъ болѣе удобными для объясненій, чѣмъ другія, то это зависитъ отъ того, что мы болѣе привыкли къ нимъ. Процессъ нашего пониманія заключается всегда въ томъ, что мы необычныя непонятности сводимъ

къ обычнымъ, привычнымъ для насъ непонятностямъ. Естественно, что въ наукѣ всякое привычное сужденіе, относимое нами къ другой области, чѣмъ та, по отношенію къ которой оно примѣнялось раньше, должно быть испробовано въ томъ отношеніи, подходитъ ли оно къ новымъ случаямъ; иначе оно останется предвзятымъ сужденіемъ. Наше познаніе постоянно вырабатывается и выбивается впередъ путемъ борьбы между провѣренными сужденіями и сужденіями предвзятыми, предразсудками. Подобно тому, какъ живыя существа не тотчасъ образуютъ у себя новый органъ для новой функціи, ставшей необходимой (напр., когда позвоночное животное должно плавать или летать), но пытаются воспользоваться уже имѣющимися у нихъ органами, точно также и наука пользуется переработанными и преобразованными прежними идеями для описанія и истолкованія новыхъ опытовъ. Въ „притяженіи“ Ньютона есть еще извѣстная доля стараго представленія — о поискахъ естественнаго мѣста. Все дѣло лишь въ томъ, чтобы мыслить новое возможно болѣе просто и на основаніи принципа экономіи.

Ариѳметика избавляетъ насъ отъ необходимости непосредственнаго счета, такъ какъ число именно и выражаетъ собою, что два вида группировки могутъ быть тождественными даже и при различіи того, что̀ группируется. Уже Максуэллъ, какъ указываетъ самъ Махъ, училъ, что значеніе понятія числа основывается на аналогіи. Геометрія изслѣдуетъ взаимное отношеніе различныхъ единицъ измѣренія и избавляетъ насъ отъ непосредственнаго измѣренія. Зрительное пространство и осязательное пространство различны; но перемѣщеніе въ одномъ соотвѣтствуетъ перемѣщенію въ другомъ. Количественныя группировки проще и шире, чѣмъ группировки качественныя, и облегчаютъ обозрѣніе и обработку большихъ группъ опытовъ. Такія группировки оказываются въ естествознаніи возможными при помощи понятій вродѣ „сила“, „масса“, „атомъ“. Эти понятія представляютъ собою лишь средства, орудія мышленія, и значеніе ихъ единственно лишь въ томъ, чтобы вызывать у насъ въ памяти сгруппированныя экономически данныя опыта; несмотря на это, большинство естествоиспытателей приписываетъ имъ реальность и за предѣлами мышленія.—Причинное отношеніе обозначаетъ

самую тѣсную связь, какую только можетъ выразить описаніе. Она имѣетъ лишь логическое, но не физическое значеніе. То же самое можно сказать и про принципъ непрерывности: мы устанавливаемъ наличность непрерывности тамъ, гдѣ различія оказываются возрастающими въ зависимости отъ разстоянія между членами ряда, уменьшаются по мѣрѣ сближенія между собою членовъ и, наконецъ, становятся совершенно незамѣтными для насъ. Выгода примѣненія принципа непрерывности всюду, гдѣ возможно, заключается въ томъ, что мельчайшія доступныя намъ части соотвѣтствующей системы мы можемъ разсматривать по аналогіи съ большими частями. Лишь опытъ можетъ окончательно рѣшить, какъ далеко можемъ мы продолжать эту операцію.

Экономія мышленія при приспособленіи къ опыту, какъ это видно изъ предыдущаго, обусловливаетъ постоянное примѣненіе аналогій. Въ своей статьѣ „Die Aenlichkeit und die Analogie als Leitmotiw der Forschung (въ 1-мъ томѣ „Annalen der Naturphilosophie, Оствальда) Махъ изслѣдуетъ это понятіе. Аналогія обозначаетъ такое отношеніе между двумя системами понятій, при которомъ какъ различіе между соотвѣтствующими понятіями обѣихъ системъ, такъ и согласованіе ихъ взаимныхъ отношеній выступаютъ вполнѣ ясно. Аналогія же дѣлаетъ возможнымъ цѣльное, объединенное представленіе и пониманіе разнородныхъ фактовъ, такъ что имѣетъ крупное біологическое и теоретико-познавательное значеніе, о чемъ свидѣтельствуетъ вся исторія естествознанія. Но аналогія—не тождество, и методы, употребляемые при изслѣдованіи, не должно смѣшивать съ результатами изслѣдованія.

Механическое пониманіе природы основано на широкой аналогіи между движеніями массъ въ пространствѣ и качественными измѣненіями вещей (въ смыслѣ температуры, электрическихъ явленій и т. д.). Возможность провести эту аналогію въ столь широкихъ размѣрахъ не даетъ намъ, однако, права допускать, что всѣ физическіе процессы „собственно“ суть процессы механическіе. Законы механики могутъ служить лишь въ качествѣ формальныхъ образцовъ и указаній. Движенія тѣлъ въ пространствѣ —наиболѣе простые и наглядные процессы, которые

легче всего прослѣдить въ нашемъ воображеніи. Кромѣ того, каждый физическій процессъ, будь то теплота, электричество, звукъ и т. д., имѣетъ свою механическую сторону, выражающуюся въ расширеніи тѣла, колебаніи, притяженіи и т. д. Поэтому мы можемъ ясно представить себѣ и истолковать физическія явленія при помощи механическихъ аналогій, хотя и не имѣемъ права сказать (вмѣстѣ съ Вундтомъ, напр.), что всѣ физическія причины—причины двигательныя. Чисто механическихъ процессовъ вовсе и нѣтъ, такъ какъ наряду съ простыми движеніями всегда возникаютъ магнетическія и электрическія явленія и тепловые процессы. Каждое явленіе относится въ сущности ко всѣмъ областямъ физики.—Такой взглядъ вовсе не есть разрушеніе науки. Онъ не лишаетъ насъ ни одной дѣйствительно цѣнной точки зрѣнія, за исключеніемъ совершенно излишнихъ. Зато онъ устраняетъ догматизмъ, закравшійся въ воззрѣнія многихъ изслѣдователей.

Міровоззрѣніе, возможное на основѣ такой теоріи познанія, не можетъ быть матеріализмомъ. Качественный характеръ ощущеній и воспріятій нельзя вывести изъ чисто количественныхъ отношеній и соединеній; психическое нельзя вывести изъ физическаго. Физика и психологія въ дѣйствительности изучаютъ одно и то же, а именно комплексы ощущеній, только съ разныхъ точекъ зрѣнія.

Но міръ не есть лишь сумма ощущеній. Между ними существуютъ извѣстныя функціи, и познаніе этой функціональной зависимости, этого функціональнаго отношенія и будетъ познаніемъ міра дѣйствительности. Различіе между идеализмомъ и реализмомъ съ теоретической точки зрѣнія неважно. Элементы бытія мы называемъ ощущеніями, когда разсматриваемъ ихъ, какъ элементы психическаго міра. Задача науки лишь въ томъ, чтобы найти закономѣрную связь и зависимость во всемъ происходящемъ, во всѣхъ явленіяхъ; поэтому наука по необходимости стремится къ м о н и з м у.

Быть можетъ, Махъ слишкомъ легко отдѣлывается здѣсь отъ большихъ трудностей. „Элементы“, общіе физикѣ и психологіи, представляются нѣсколько неопредѣленными и мистичными, подобно неоформленной и недифференцированной туманной массѣ. Во всякомъ случаѣ, конечно, различіе

между физикой и психологіей зависитъ отъ раздѣленія труда, оказавшагося цѣлесообразнымъ. Но его, это раздѣленіе труда, не такъ-то легко снова устранить и признать несуществующимъ; оно получаетъ характеръ „предразсудка", оказывающаго упорное сопротивленіе до тѣхъ поръ, пока совершенно опредѣленныя данныя опыта не вызовутъ необходимости новаго интеллектуальнаго приспособленія. И даже самый фактъ, что раздѣленіе труда оказалось необходимымъ и цѣлесообразнымъ, указываетъ на космологическія условія. Бытіе едва ли можетъ быть столь простымъ, какъ думаетъ Махъ, разъ необходимы разнородныя точки зрѣнія для его пониманія. Монизмъ долженъ быть достигнутъ путемъ борьбы съ гораздо болѣе крупными противорѣчіями, чѣмъ тѣ, которыя признаетъ и Махъ.

Къ тому же отношеніе между элементами и ихъ функціональною зависимостью представляется неяснымъ. Для элементовъ едва ли можетъ быть безразлично, стоятъ ли они другъ къ другу именно въ этихъ опредѣленныхъ отношеніяхъ, и обратно, функціональная зависимость должна же быть обусловлена элементами, въ которыхъ она проявляется. Но въ чемъ же, въ такомъ случаѣ, заключается дѣйствительность? Вѣдь она не можетъ быть сведена къ одной лишь функціональной зависимости. Здѣсь возникаетъ цѣлый рядъ вопросовъ объ отношеніи отдѣльныхъ элементовъ къ общей связи, вопросовъ, отвѣты на которые представляютъ большое значеніе для цѣльнаго міровоззрѣнія.

Но Махъ не пошелъ за этими проблемами такъ далеко. Впрочемъ, это не уменьшаетъ цѣнности его работы, будившей мысль и принесшей свои плоды, и до сихъ поръ, повидимому, привлекающей все возрастающее вниманіе.

3. По своимъ теоретико-познавательнымъ идеямъ Генрихъ Герцъ (род. въ 1857 г. въ Гамбургѣ, умеръ въ 1894 г. профессоромъ физики въ Боннѣ) примыкаетъ къ Маху. Этотъ геніальный, столь рано умершій изслѣдователь знаменитъ въ особенности экспериментальнымъ доказательствомъ тождественности явленій свѣта и электричества, открытіемъ, подтвердившимъ предчувствіе Эрстеда, идеи Фарадея и математическія выкладки Максуэлла. Въ рѣчи передъ конгрессомъ нѣмецкихъ естествоиспытателей въ 1889 г. онъ въ ясной и доступной формѣ изложилъ свои

открытія („Ueber die Beziehungen zwischen Licht und Elektrizität"). Его учитель Гельмгольцъ во введеніи къ 3-му тому сочиненій Герца далъ характеристику этого замѣчательнаго изслѣдователя и хода его научнаго развитія. Здѣсь мы будемъ имѣть дѣло лишь съ вопросомъ, какъ понималъ Герцъ основные принципы своей науки, и съ его характеристикой дѣятельности познанія. Объ этомъ онъ высказался въ ясной и глубокомысленной статьѣ, составляющей введеніе къ его „Принципамъ механики" (Собраніе сочиненій, т. III).

Задача науки — выводить будущее изъ прошлаго. Для этого мы создаемъ себѣ образы или символы, отличающіеся такими свойствами, что ихъ логически-необходимыя слѣдствія постоянно являются отраженіемъ естественно-необходимыхъ слѣдствій представляемыхъ объектовъ.— Опытъ показываетъ, что это возможно, а такая возможность, въ свою очередь, свидѣтельствуетъ о согласіи между природой и нашимъ духомъ. Но надо твердо держаться того, что нашимъ образамъ необходимо согласоваться съ дѣйствительностью лишь въ одномъ этомъ отношеніи, т. е. что нужно согласіе лишь между логической необходимостью и естественной необходимостью. Согласуются ли наши представленія съ дѣйствительностью во всѣхъ другихъ отношеніяхъ, этого мы никогда не узнаемъ.

Если мы имѣемъ возможность создать себѣ много одинаково логичныхъ и послѣдовательно примѣнимыхъ образовъ, мы предпочитаемъ самый простой изъ нихъ. Тѣмъ не менѣе,—такъ какъ въ образованіи нами символовъ постоянно проявляется природа нашего собственнаго духа,— мы никогда не будемъ въ состояніи исключить ненужные и непримѣнимые элементы. Простота можетъ постоянно увеличиваться, а примѣнимость каждый разъ необходимо снова провѣрять. Но совершенно нельзя узнать и выяснить, идетъ ли сама природа наиболѣе простыми путями.

Для своего изложенія механики Герцъ не считаетъ нужнымъ пользоваться другими символами, кромѣ пространства, времени и массы, признавая такія понятія, какъ „сила" (энергія) и „атомъ" излишними. Ни силы, ни атомовъ наблюдать мы не можемъ. Все, что мы видимъ,— такъ это массы, находящіяся въ постоянномъ движеніи. Но то, что мы видимъ, не представляетъ собою полной закономѣрности и

связи. Поэтому мы должны допустить, что дѣйствительное многообразіе міра больше того, какое доступно нашимъ чувствамъ. Если мы хотимъ имѣть законченную, закономѣрную картину міра, то позади видимыхъ нами вещей мы должны допустить существованіе другихъ, невидимыхъ. Но проще всего будетъ представить себѣ это скрытое отъ насъ въ видѣ массъ, находящихся въ движеніи и отличающихся отъ видимыхъ нами массъ лишь своей недоступностью для нашихъ чувствъ и для нашихъ обычныхъ орудій наблюденія. О „силѣ" (энергіи) мы говоримъ лишь тогда, когда надо опредѣлить отношеніе между двумя движеніями; подъ „силой" понимается отчасти причина движенія, отчасти слѣдствіе движенія, такъ что она является производнымъ понятіемъ. Точно также понятіе „атома"—чистая абстракція; намъ дана бываетъ всегда лишь матеріальная система, никогда—отдѣльная точка массы.

Конечно, ужъ это дѣло самой механики, можетъ ли она удовлетвориться тѣми предпосылками, на которыхъ останавливается Герцъ. Здѣсь же намъ интересно лишь посмотрѣть, какъ выдающійся естествоиспытатель справился со своей интеллектуальной работой. Что результаты были обусловлены спеціальной областью его работы, это понятно; иначе не могло и быть. Великое открытіе Герца заключалось въ томъ, что электрическія колебанія обнаруживаютъ совершенно тѣ же свойства, какъ и свѣтовые, и тепловые лучи, такъ что въ пространствѣ можетъ происходить гораздо больше всякаго рода движеній, чѣмъ показываютъ намъ наши непосредственныя чувства. Весьма естественно, что невидимыя массы и движенія стали играть главную роль въ научномъ воображеніи Герца; въ этомъ отношеніи у него былъ великій предшественникъ въ лицѣ Фарадея, который старался исключить все, недоступное непосредственному созерцанію и наблюденію, а потому сомнѣвался въ реальности пустого пространства и дѣйствія силы на разстояніи. Вообще представляется сомнительнымъ, можно ли совершенно исключить и устранить понятіе силы (энергіи); да собственно и Герцъ желаетъ лишь свести его на степень подчиненнаго, производнаго понятія. Быть можетъ, онъ взглянулъ бы на дѣло иначе, если бъ подошелъ поближе къ проблемѣ причинности. Онъ же выставляетъ принципъ при-

чинности, лишь какъ необходимую предпосылку, въ формѣ того основного допущенія, что между различными положеніями матеріальныхъ системъ существуетъ прочное, закономѣрное отношеніе. Но рѣзко и опредѣленно возникаетъ передъ нами проблема причинности лишь тогда, когда мы останавливаемся передъ отдѣльнымъ моментомъ, въ который предшествующее состояніе готово исчезнуть, а слѣдующее, новое, еще не наступило. Въ этомъ случаѣ понятіе силы обозначаетъ ожиданіе того, что произойдетъ, и увѣренность, что наступающее состояніе будетъ стоять въ закономѣрномъ отношеніи къ прошлому состоянію. Герцъ самъ замѣчаетъ, что мы говоримъ о силѣ именно въ то время, когда происходитъ процессъ, при посредствѣ котораго мы выводили будущія наблюденія изъ предшествующихъ. (Введеніе, стр. 14). Но въ извѣстномъ смыслѣ вся наша жизнь состоитъ изъ такихъ моментовъ, и потому „вспомогательное понятіе“ всегда намъ нужно, и тѣмъ больше, чѣмъ интенсивнѣе интеллектуальная работа [34]).

Отъ Маха Герцъ отличается тѣмъ, что сильнѣе подчеркиваетъ символизмъ, чѣмъ экономичность нашихъ основныхъ понятій. У него особенно проявляется потребность въ наглядныхъ образахъ, и если онъ всего охотнѣе готовъ исключить и устранить изъ научнаго обихода понятія силы и атома, то это, быть можетъ, потому, что ихъ невозможно ясно себѣ представить. Или Герцъ былъ особенно склоненъ къ зрительнымъ образамъ, или онъ считалъ самымъ важнымъ то, что зрительные символы имѣютъ преимущество передъ двигательными (мышечными) символами для непосредственнаго измѣренія. Сила есть символъ, указывающій на данное намъ въ опытѣ мускульное напряженіе; но оно можетъ измѣряться лишь самимъ вызываемымъ имъ движеніемъ [35]).

Величайшій интересъ представляетъ для меня то обстоятельство, что опредѣленіе, данное Герцемъ истинности научныхъ символовъ, близко согласуется съ единственнымъ возможнымъ опредѣленіемъ истинности качествъ, данныхъ нашими чувствами, опредѣленіемъ, которое его учитель Гельмгольцъ ясно изложилъ въ своей „Физіологической оптикѣ“ (§ 26) въ слѣдующихъ словахъ: „поскольку качество нашего ощущенія указываетъ намъ на особенность внѣшняго раздраженія, которымъ оно вызвано, оно можетъ считаться его з н а-

комъ, но не отраженіемъ... Знаку вовсе не нужно имѣть никакого сходства съ тѣмъ, указаніемъ на что онъ служитъ. Отношеніе между ними лишь таково, что тотъ же самый объектъ при тѣхъ же самыхъ условіяхъ вызываетъ тотъ же знакъ... Мы называемъ наши представленія о внѣшнемъ мірѣ истинными, правильными, если они даютъ намъ достаточныя указанія относительно послѣдствій нашихъ дѣйствій во внѣшнемъ мірѣ и позволяютъ намъ выводить правильныя заключенія относительно измѣненій, которыхъ въ немъ можно ожидать" [36]).

4. Своеобразной противоположностью Герцу является Вильгельмъ Оствальдъ, знаменитый химикъ: тогда какъ Герцъ желаетъ совершенно устранить понятіе энергіи, Оствальдъ стремится сдѣлать его основнымъ понятіемъ науки. Быть можетъ, эта противоположность зависитъ отъ того, что у Герца преобладаютъ зрительныя представленія, а у Оствальда—моторныя. Но возможно, что она связана съ ихъ научными спеціальностями: химики имѣютъ больше поводовъ, чѣмъ физики, думать объ энергетическихъ отношеніяхъ, тогда какъ физикамъ легче пользоваться зрительными схемами, чѣмъ химикамъ, для которыхъ онѣ получаютъ болѣе гипотетическій характеръ.

Оствальдъ (род. въ 1853 г., съ 1887 г. профессоръ химіи въ Лейпцигѣ) ведетъ войну съ матеріализмомъ, желая свести матерію къ энергіи. Эта мысль высказана имъ впервые въ рѣчи на конгрессѣ нѣмецкихъ естествоиспытателей въ 1895 г. („Die Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus") и подробно развита въ „Натурфилософіи" (1902), посвященной Маху. Далѣе, въ цѣляхъ содѣйствія разработкѣ вопросовъ, пограничныхъ между естествознаніемъ и философіей, онъ основалъ новый журналъ „Annalen der Naturphilosophie".

Все—энергія, и ничего другого, кромѣ энергіи, не существуетъ! Таково основное положеніе Оствальда. Всѣ свойства матеріи могутъ быть сведены къ энергіи: масса есть способность къ энергіи движенія; заполненіе пространства есть энергія объема; вѣсъ—извѣстный видъ энергіи положенія; химическія свойства—различные виды энергіи, проявляющейся въ превращеніяхъ веществъ. Энергія—работа, или все, что возникаетъ изъ работы или превращается въ работу. Это—самое широкое понятіе, до сихъ поръ создан-

ное наукой. Оно охватываетъ какъ существованіе (субстанціальность), такъ и дѣйствованіе (каузальность). Если подъ субстанціей понимать то, что существуетъ постоянно, то энергія — истинная субстанція. Она потоками льется съ солнца на землю, находитъ себѣ непосредственное примѣненіе или накопляется въ качествѣ химической энергіи, чтобы впослѣдствіи быть использованной при жизненной дѣятельности.

Понятія въ родѣ „матеріи“ и „тѣлъ“ мы имѣемъ поводъ образовать лишь въ томъ случаѣ, когда соединенія различныхъ энергій приводятъ къ сложному состоянію равновѣсія. Чтобы что-нибудь произошло, для этого должны быть налицо различія въ силѣ между различными энергіями. Въ дѣйствительности мы имѣемъ лишь нѣкоторое приближеніе къ состоянію полнаго равновѣсія. Положеніе о сохраненіи матеріи или матеріальныхъ элементовъ обозначаетъ лишь, что элементы послѣ образованія каждаго соединенія, въ которое они вступили, могутъ возникнуть снова.

Такъ какъ Оствальдъ хотѣлъ дать натурфилософію, а не только теорію познанія, то онъ пытается и жизнь сознанія подвести подъ ту же точку зрѣнія, съ которой онъ разсматриваетъ органическую и неорганическую природу. Сознаніе, по его мнѣнію, также—энергія. То обстоятельство, что мы представляемъ себѣ все лежащее внѣ насъ въ видѣ энергіи, объясняется именно тѣмъ, что всѣ наши психическія явленія и процессы сознанія—энергетическаго характера. Доказать это Оствальдъ старается путемъ изслѣдованія вниманія, воспоминанія, сравненія и хотѣнія. Онъ указываетъ на синтетическій характеръ сознанія, столь рѣзко подчеркнутый Кантомъ и выражающійся въ томъ, что всѣ психическія переживанія находятся въ тѣсной внутренней связи другъ съ другомъ, какъ возникшія въ одномъ и томъ же мозгѣ или духѣ. Въ этой связи и выражается энергія сознанія.—Такъ какъ наши представленія о внѣшнемъ мірѣ опредѣляются природой нашего сознанія, то нѣтъ ничего удивительнаго, что они носятъ такой же отпечатокъ, какъ и само сознаніе. Значеніе явленій сознанія—въ томъ, чтобы сдѣлать возможнымъ накопленіе опытовъ, въ цѣляхъ использовать прежнія переживанія для сравненія съ новыми.

Оствальдъ думаетъ, что такимъ образомъ онъ разрѣшилъ

проблему отношенія между физическимъ и психическимъ. Но если онъ опредѣляетъ психическую энергію, какъ „безсознательную и сознательную нервную энергію", то очевидно, что при этомъ возникаетъ новая проблема въ видѣ вопроса, какъ совершается переходъ отъ безсознательной къ сознательной нервной энергіи. Намъ нисколько не поможетъ отвѣтъ, что переходъ этотъ совершается при помощи вниманія: въ самомъ дѣлѣ, если предположить, что оно связано съ сознаніемъ, то мы окажемся въ заколдованномъ кругу; если же допустить его безсознательнымъ, то нельзя понять, какъ можетъ сознаніе возникать изъ взаимодѣйствія двухъ безсознательныхъ процессовъ. Такимъ образомъ понятіе нервной энергіи у Оствальда является чисто мистическимъ.

Такой взглядъ зависитъ отъ того, что ученіе Оствальда объ энергіи основано и опирается на данныя опыта, взятыя изъ внѣшняго міра. Энергію онъ опредѣляетъ, какъ то, что является результатомъ работы или превращается въ работу. Но работа, о которой онъ здѣсь говоритъ, есть преодолѣніе сопротивленія движенію. Поэтому Оствальдъ лишь кажущимся образомъ можетъ устранить геометрическія свойства изъ своего понятія энергіи; они такъ же первоначальны, какъ и чисто динамическія. Масса и энергія—понятія соотносительныя, которыя взаимно должны опредѣлять другъ друга. Масса познается по постоянному отношенію между энергіей и ускореніемъ движенія, а энергію мы можемъ познать, если предположимъ извѣстными массу и ускореніе. Ускореніе опредѣляется путемъ измѣренія отношеній времени и пространства. Слѣдовательно, и съ понятіемъ физической энергіи мы не можемъ выйти за границы пространственности. Какъ Герцу и Маху не удалось устранить понятія силы, такъ не удалось это и Оствальду по отношенію къ понятію матеріи. До сихъ поръ ни онъ, ни кто-либо другой не смогли установить понятія энергіи, которое можно было бы положить въ основу какъ понятія психической энергіи, выражающейся въ объединеніи и выдѣленіи элементовъ сознанія, такъ и въ основу понятія энергіи физической, выражающейся въ преодолѣніи сопротивленія въ пространствѣ.

II. Естественная исторія проблемъ.

Рихардъ Авенаріусъ философскимъ путемъ пришелъ ко взгляду на познаніе, родственному тому, который Максуэллъ и Герцъ пріобрѣли путемъ размышленія о принципахъ своихъ наукъ, а Махъ—благодаря изученію исторіи естествознанія.

Авенаріусъ (род. въ 1843 г.) обучался въ Лейпцигѣ, гдѣ физіологъ Людвигъ ввелъ его въ строго механическое пониманіе природы въ его примѣненіяхъ къ явленіямъ органической жизни, а философъ Дробишъ посвятилъ въ гербартіанскую философію съ ея ученіемъ о представленіяхъ, какъ выраженіи, потребности души въ самосохраненіи. Изученіе Спинозы имѣло для него большое значеніе, поставивъ его лицомъ къ лицу съ грандіозной попыткой строго систематическаго сведенія всѣхъ мыслей къ одной. Его первое произведеніе посвящено было философіи Спинозы („Ueber die beiden ersten Phasen des spinozischen Pantheismus", 1868). Съ необыкновеннымъ остроуміемъ онъ старался здѣсь показать, какъ система Спинозы возникла изъ сліянія трехъ различныхъ рядовъ мыслей: религіознаго, выражающагося въ понятіи Бога, естественно-научнаго, выражающагося въ понятіи природы, и абстрактно-метафизическаго, находящаго себѣ выраженіе въ понятіи субстанціи. Въ концѣ концовъ эти понятія для Спинозы равнозначащи и тождественны (deus—natura—substantia). Такимъ образомъ три момента подготовили у Авенаріуса то пониманіе проблемы познанія, которое онъ впервые высказалъ въ своемъ произведеніи „Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Princip des kleinsten Kraftmasses. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung" (1876). Этими моментами были: стремленіе свести органическія явленія къ механическимъ, взглядъ на представленія, какъ на выраженіе тенденціи самосохраненія, и изученіе наиболѣе послѣдовательной попытки философіи тождества. Въ основу „Пролегоменъ" положенъ тотъ фактъ, что сознаніе не располагаетъ безграничной силой представленія,—и потому должно примѣнять въ своемъ мышленіи экономію. Оно стремится свести неизвѣстное, еще непознанное, къ уже извѣстному, познанному, что наблюдается при вся-

комъ актѣ узнаванія и пониманія. Точно также вообще оно имѣетъ тенденцію сводить различія и многообразіе къ возможному минимуму. Поэтому философія есть научное стремленіе мыслить совокупность данныхъ опыта съ возможно меньшей затратой силъ. Она задается цѣлью достигнуть чистаго опыта путемъ исключенія изъ познанія всѣхъ представленій, не заключающихся въ самомъ данномъ намъ въ опытѣ; лишь когда достигнуто это, намъ при мышленіи о данномъ въ опытѣ не приходится затрачивать больше силъ, чѣмъ требуетъ того само данное.

Въ 1877 году Авенаріусъ сдѣлался профессоромъ философіи въ Цюрихѣ и здѣсь написалъ свое главное произведеніе „Kritik der reinen Erfahrung“ (1888—1890). Это—ученіе о проблемахъ, пытающееся чисто біологическимъ и психологическимъ путемъ выяснить условія возникновенія и исчезновенія проблемъ. Авенаріусъ хочетъ стать по отношенію къ проблемамъ на психо-физическую точку зрѣнія экспериментатора или психіатра и изучать проблемы чисто естественно-исторически. По его мнѣнію, можно констатировать постоянное приближеніе къ „чистому опыту“, происходящее путемъ возрастающаго освобожденія отъ всѣхъ элементовъ мысли, не заключающихся въ самихъ данныхъ опыта. Такъ мы приближаемся къ чисто эмпирическому понятію о мірѣ. Какимъ характеромъ должно было бы отличаться такое понятіе о мірѣ, онъ изложилъ въ своемъ сочиненіи „Der menschliche Weltbegriff“ (1891), представляющемъ собою извѣстнаго рода дополненіе къ его главному произведенію; въ немъ онъ старается причину „нечистоты опыта“ найти въ анимизмѣ и вообще въ потребности понимать вещи по аналогіи съ нами самими.

Произведеніе Авенаріуса—плодъ серьезнаго мышленія и построено на массѣ наблюденій и примѣровъ. Но онъ повредилъ ему введеніемъ слишкомъ искусственной и ненужной терминологіи, дѣйствующей отталкивающимъ образомъ на многихъ читателей. Нѣчто трагическое заключается въ томъ, что тѣмъ самымъ создается препятствіе къ признанію за его глубокой работой всего того значенія, какое она заслуживаетъ. Здоровье его было надломлено вслѣдствіе усиленныхъ занятій. Напрасно искалъ онъ облегченія на курортахъ, напр., въ Скодсборгѣ, близъ Копенгагена, гдѣ я

во время нашихъ прогулокъ въ Тиргартенѣ былъ впервые посвященъ имъ въ „чистый опытъ“. Года 2—3 спустя, онъ умеръ (въ 1896 г.). Рѣдкая энергія мысли, въ соединеніи съ интересомъ къ искусству, и открытый, мягкій характеръ—вотъ главныя черты его духовнаго облика, остающіяся въ памяти у всѣхъ, кто вступалъ съ нимъ въ личное соприкосновеніе.

Въ характеристикѣ философіи Авенаріуса я не буду ни слѣдовать его собственному изложенію, ни употреблять его терминологію. При повторномъ изученіи его главнаго произведенія для меня стало ясно, что его основныя мысли можно изложить гораздо проще, чѣмъ сдѣлалъ это онъ самъ,—и что, такимъ образомъ, онѣ могутъ получить полное признаніе.

Авенаріусъ желаетъ дать естественную исторію проблемъ, стараясь физіологическимъ, біологическимъ и психологическимъ путемъ показать, при какихъ условіяхъ проблемы возникаютъ, обостряются, разрѣшаются или исчезаютъ и устраняются. Матеріалъ для этого изслѣдованія онъ заимствуетъ отовсюду, такъ какъ у ребенка, дикаря, практическаго человѣка и религіозно вѣрующаго имѣются свои проблемы точно такъ же, какъ у ученаго или философа. Всѣ стоятъ здѣсь на одной доскѣ, ибо дѣло касается чего-то такого, что вытекаетъ изъ естественныхъ условій и отношеній, свойственныхъ всѣмъ людямъ. Разница лишь въ томъ, что научная постановка и разрѣшеніе проблемъ больше всего приближаются къ чистому опыту, т. е. къ воспроизведенію даннаго безъ субъективныхъ добавленій.

Проблема всюду, гдѣ она возникаетъ, является признакомъ состоянія напряженности („жизнераз ости“, Vitaldifferenz) между индивидомъ и его средой; жизнеразность эта возникаетъ оттого, что идущія изъ среды раздраженія требуютъ большей или меньшей энергіи, чѣмъ та, которой располагаетъ индивидъ. Когда раздраженіе (P) и энергія (E) совершенно соотвѣтствуютъ другъ другу (это можно выразить такъ: P = E), то имѣетъ мѣсто высшая степень сохраненія жизни („максимумъ жизнесохранимости“, vitale Erhaltungsmaximum). Здѣсь происходитъ узнаваніе (Wiedererkennung) среды; индивидъ чувствуетъ себя спокойно и питаетъ полное довѣріе къ своимъ воспріятіямъ, наблюденіямъ и представленіямъ. Когда, вслѣдствіе измѣненій въ окружающей средѣ, отъ индивида требуется новая и болѣе значительная работа,

чѣмъ прежде, между тѣмъ какъ энергія не увеличилась, или способъ ея примѣненія не измѣнился, то возникаетъ проблема (это отношеніе можно выразить формулой P > E). Индивидъ находитъ въ данныхъ опыта отступленія, исключенія, противорѣчія; они, эти данныя, представляются „чѣмъ-то инымъ", чѣмъ были раньше, быть можетъ, чѣмъ-нибудь „удивительнымъ"; довѣрчивость и увѣренность въ себѣ исчезли, и человѣкъ чувствуетъ себя чужимъ въ мірѣ; узнаваніе окружающаго становится на нѣкоторое время невозможнымъ. Всякая настоящая проблема представляетъ собою нѣкотораго рода тоску по родинѣ и вызываетъ стремленіе устранить эту отчужденность. Съ развитіемъ культуры, образованія и искусства возможность такой отчужденности отъ міра возрастаетъ. Если, обратно, энергія повышается больше, чѣмъ раздраженія, или если послѣднія убываютъ и ослабѣваютъ (это можно выразить формулой E > P), возникаетъ проблема противоположнаго характера и въ силу противоположной причины: для энергіи не находится достаточнаго приложенія; тогда она растрачивается свободно, въ необычныхъ направленіяхъ, не вполнѣ обусловленныхъ данными среды; возникаетъ стремленіе куда-то вдаль; опасности и страданія начинаютъ привлекать, становятся предметами поисковъ; наступаютъ эпохи освободительныхъ движеній, эпохи „бури и натиска", вообще эпохи практическаго идеализма. — Послѣдней формой Авенаріусъ занимался лишь мимоходомъ. Представителями ея можно назвать Руссо и другихъ „субъективныхъ" мыслителей. Юмъ въ своемъ психологическомъ ученіи о познаніи придавалъ большое значеніе этому пункту, и вся философія Гюйо и Ницше, какъ это мы увидимъ, построена на томъ же.

Наиболѣе занимаетъ Авенаріуса отношеніе, при которомъ раздраженія требуютъ иной или большей работы, чѣмъ это соотвѣтствуетъ энергіи индивида (формула: P > E). При ближайшемъ изслѣдованіи того, что ведетъ за собой такое отношеніе, Авенаріусъ считаетъ наиболѣе научнымъ, т. е. наиболѣе приближающимся къ чистому опыту, примѣнять физіологическій методъ изученія, т. е. разсматривать процессы, вызываемые постановкой проблемъ, какъ процессы, происходящіе въ центральной нервной системѣ. Заявленія индивида относительно его состоянія во время постановки,

разработки и разрѣшенія проблемъ разсматриваются при этомъ, какъ симптомы того, что происходитъ въ центральной нервной системѣ. Мы получаемъ, такимъ образомъ, два ряда („жизненные ряды"): субъективный—состоянія индивида, выражающіяся въ его заявленіяхъ, и объективный—измѣненія въ центральной нервной системѣ. Первый является математической функціей второго; поэтому субъективный жизненный рядъ можно назвать зависимымъ рядомъ, а объективный—независимымъ жизненнымъ рядомъ.

Впрочемъ, признаніе объективнаго ряда независимымъ—основано лишь на мотивахъ цѣлесообразности. Отношеніе между двумя жизненными рядами можно сдѣлать и обратнымъ, и окончательная точка зрѣнія Авенаріуса выражена имъ была какъ-то въ разговорѣ въ слѣдующихъ словахъ: „Ich kenne weder Physisches noch Psychisches; sondern nur ein Drittes" („Я не знаю ни физическаго, ни психическаго, а нѣчто третье"). При ближайшемъ изслѣдованіи его изложенія оказывается, что съ его стороны было иллюзіей предполагать, будто въ основу своей системы онъ кладетъ объективный жизненный рядъ. Изложенію его посвященъ первый томъ его произведенія, а второй томъ—субъективному ряду. Но изложеніе перваго тома отличается тою особенностью, что въ немъ нельзя найти никакихъ спеціальныхъ примѣровъ; эти послѣдніе появляются лишь во второмъ томѣ и всѣ—„субъективнаго" характера. Наибольшее богатство фактовъ имѣется по вопросу о субъективномъ рядѣ, а относительно объективнаго можетъ быть дано лишь очень бѣдное и чисто схематическое изложеніе; но даже и эта бѣдная схема становится понятной лишь въ томъ случаѣ, если мы найдемъ соотвѣтствующіе психическіе коррелаты. Это обстоятельство характерно для отношенія между психологіей и физіологіей и является предостереженіемъ противъ предположенія, будто мы достигаемъ большей „научности", провозглашая „біологическій" методъ единственно правильнымъ при разработкѣ вопросовъ, подобныхъ тому, о которомъ идетъ рѣчь [37])

Жизненный рядъ представляетъ собою процессъ, путемъ котораго достигается новое состояніе равновѣсія послѣ того, какъ прежнее состояніе равновѣсія было нарушено постановкой проблемы. Онъ имѣетъ три стадіи, которыя (если держаться субъективнаго ряда) можно обозначить, какъ стре-

мленіе, работу и освобожденіе. Первая стадія, въ свою очередь, можетъ выражаться различнымъ образомъ—въ видѣ неудовлетворенности и тоски, желанія, сомнѣнія, страха, боли, раскаянія, заблужденія. При этомъ слѣдуетъ помнить, что здѣсь рѣчь идетъ о проблемахъ и жизнеразностяхъ какъ практической жизни, такъ и чистой теоріи. Вторая стадія можетъ имѣть мѣсто и проявляться въ видѣ дѣйствія или стремленія къ дѣйствію, въ видѣ борьбы или равномѣрной дѣятельности, въ видѣ отваги и риска, на который идетъ личность, или въ видѣ терпѣливаго подготовленія условій для разрѣшенія задачи. Третья стадія—моменты чувства побѣды и удовлетворенія.

Третья стадія (разрѣшеніе проблемы, депроблематизація) можетъ быть достигнута различными способами. Если жизнеразность (несоотвѣтствіе между раздраженіемъ и энергіей) не особенно значительна, то она можетъ быть устранена путемъ возстановленія, при чемъ или въ окружающей средѣ происходитъ измѣненіе, благодаря которому наступаетъ вновь прежнее состояніе, или же индивидъ мгновенно достигаетъ новаго приспособленія. Если же напряженность значительнѣе, то должно произойти замѣщеніе (Substitution) при помощи ли привычки или упражненія, или путемъ развитія новыхъ состояній или способностей. Полное разрѣшеніе проблемы требуетъ развитія такихъ функцій, которыя соотвѣтствуютъ постоянному и всеобщему въ отношеніяхъ и условіяхъ, представляемыхъ окружающей средой, такъ чтобы индивидъ впредь становился независимымъ отъ самыхъ существенныхъ измѣненій среды. При возстановленіи „тоска по родинѣ“ снова возвращаетъ насъ къ старому очагу; при замѣщеніи она приводитъ къ постройкѣ новаго дома. Можетъ быть, что такое разрѣшеніе проблемы является чисто индивидуальнымъ (какъ, напр., въ жизнепониманіи, свойственномъ одному лишь лицу); но оно можетъ быть также и соціальнымъ (какъ въ народной религіи) или универсальнымъ, всеобщимъ (какъ въ наукѣ). Содержаніе формальной логики представляетъ собою формы, при которыхъ, какъ оказалось, жизненный рядъ можетъ найти всеобщее разрѣшеніе. Различія сведены здѣсь къ возможному минимуму, а такъ называемый принципъ тождества выставляетъ собственно лишь требованіе такого возстановленія, чтобы съ

его помощью былъ достигнутъ такъ называемый „минимумъ гетеротичности“ (heterotisches Minimum), т. е. возможно меньшая разнородность въ содержаніи опыта. Дѣло касается здѣсь выдѣленія элементовъ, имѣющихъ лишь индивидуальное и преходящее значеніе и ведущихъ начало отъ наслѣдственности или традиціи, съ удержаніемъ тѣхъ элементовъ, которые постоянно находятъ себѣ примѣненіе. Если мы назовемъ первые элементы α, вторые—a, то все сводится къ тому, чтобы въ равенствѣ $y = f(a, \alpha)$ α стала равной нулю. Такимъ путемъ индивидуальное или соціальное разрѣшеніе проблемы становится всеобщимъ, и мы приближаемся къ чистому опыту. Это происходитъ тѣмъ скорѣе, чѣмъ больше наблюденій у насъ въ распоряженіи, и чѣмъ больше они продуманы. Логически пріемлемыми могутъ быть, въ концѣ концовъ, лишь элементы, имѣющіе всеобщее значеніе (т. е. „a“, а не „α“).

Но существуетъ различіе въ біологической и логической пріемлемости. Можетъ случиться, что индивиды, народы или эпохи не могутъ освободиться отъ извѣстныхъ представленій, хотя они не имѣютъ всеобщей обязательности (т. е. принадлежатъ къ классу „α“, а не къ классу „a“). Тогда получаются „охранительныя формы“ (Schutzformen), ускользающія изъ-подъ контроля опыта. Сюда относятся многіе элементы въ индивидуальныхъ воззрѣніяхъ на жизнь, въ народныхъ религіяхъ, философскихъ системахъ и естественно-научныхъ гипотезахъ и принципахъ. Такія „охранительныя формы“ естественно не будутъ неизмѣнными; біологически необходимое будетъ измѣняться вмѣстѣ съ породившими его условіями и отношеніями. Быть можетъ, ихъ raison d'être заключается именно въ ихъ необходимости; въ такомъ случаѣ ихъ обязательность „постулируется“.

Что является проблемой для одного, то не всегда составляетъ проблему для другого, потому ли, что, по его мнѣнію, онъ обладаетъ ея разрѣшеніемъ, или потому, что условія для возникновенія проблемы у него не имѣютъ мѣста. Далѣе, что является проблемой для одного, то можетъ казаться рѣшеніемъ ея для другого (напр., твореніе изъ ничего). Чисто субъективный симптомъ („несомнѣнность“, „самоочевидность“) вовсе не есть гарантія того, что достигнуто истинное, дѣйствительное разрѣщеніе (абсолютная

депроблематизація), и что не возникнетъ новая постановка проблемы (проблематизація). Всегда могутъ выдѣляться новые жизненные ряды до тѣхъ поръ, пока постоянно повторяющіяся раздраженія не приведутъ къ полному выдѣленію ненужныхъ и непріемлемыхъ побочныхъ представленій (α), такъ что уже не будетъ затрачиваться иной и большей энергіи, чѣмъ это нужно (а). Такой процессъ выдѣленія постоянно происходитъ, и путемъ его мы приближаемся къ гетеротическому минимуму. Точка зрѣнія чистаго опыта характеризуется тѣмъ, что при ней познаніе заключается, главнымъ образомъ, въ описаніи, по возможности съ помощью количественныхъ, а не качественныхъ опредѣленій, при чемъ постоянно указывается на эквиваленты, и послѣдующее выводится изъ предыдущаго. На практикѣ совершается аналогическое же развитіе, такъ какъ наиболѣе прочнымъ и стойкимъ общежитіемъ оказывается такое, въ которомъ соціальныя различія сведены до возможнаго минимума. Вслѣдствіе этого отдѣльная часть общества можетъ утверждать свое существованіе не на счетъ другихъ, но именно работая для поддержанія и х ъ существованія.

Авенаріусъ самъ признаетъ, что чистый опытъ можетъ быть достигнутъ лишь приблизительно. Ему бы слѣдовало придавать гораздо больше значенія этой приблизительности, и тогда его пониманіе проблемъ было бы болѣе плодотворнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, при изученіи его произведеній получается впечатлѣніе, будто наша вина—въ томъ, что мы не стоимъ на точкѣ зрѣнія чистаго опыта; но этого не можетъ быть, разъ такая точка зрѣнія по существу никогда не можетъ быть достигнута вполнѣ. Чистый опытъ у Авенаріуса играетъ ту же роль, что чистая идея у Платона. Наше дѣйствительное познаніе постоянно работаетъ надъ тѣмъ, чтобы достигнуть чистой идеи или чистаго опыта. Но мы должны сдѣлать шагъ дальше. Можетъ ли самъ чистый опытъ обойтись безъ вспомогательныхъ понятій (α), если онъ все-таки долженъ остаться опытомъ? Вѣдь мы не можемъ составить одно цѣлое съ „окружающей средой“; вѣдь она попрежнему будетъ „окружать“ насъ, какъ бы ни былъ „чистъ“ нашъ опытъ отъ субъективныхъ элементовъ; различіе между нею и нами не отпадаетъ, не устраняется. Уже одно то обстоятельство, что нѣчто намъ д а н о, непремѣнно

включаетъ въ себѣ наличность субъективныхъ элементовъ. Первоначально Авенаріусъ считалъ своей задачей попытку построить и дать философію, какъ мышленіе о мірѣ съ наименьшей тратой силъ; именно такая попытка, по его мнѣнію, ведетъ къ „чистому опыту". Но экономія мышленія съ естественною необходимостью приводитъ къ символизму, такъ какъ нельзя доказать, что экономическій взглядъ (принципъ простоты) есть принципъ, имѣющій чисто всеобщее, а не отчасти и субъективное значеніе. Во всякомъ случаѣ, принципъ экономіи мышленія не исключаетъ необходимости примѣненія вспомогательныхъ понятій, точно такъ же, какъ экономическое веденіе домашняго хозяйства не исключаетъ необходимости употребленія домашней утвари и дровъ. Въ этомъ пунктѣ Авенаріусъ не къ выгодѣ для себя отступаетъ отъ естествоиспытателей-философовъ, о которыхъ мы говорили раньше; эти послѣдніе ясно видѣли связь между экономіей и символизмомъ, хотя придавали неодинаковое значеніе этимъ двумъ сторонамъ познанія. Съ этимъ же связано и то обстоятельство, что точка зрѣнія Авенаріуса на отношеніе между физіологіей и психологіей отличается нѣсколько догматическимъ характеромъ. Онъ не замѣчаетъ, что гносеологически мы познаемъ „независимый жизненный рядъ" всегда при посредствѣ „зависимаго ряда": мы не имѣли бы никакого представленія о центральной нервной системѣ и ея состояніяхъ, если бы вообще мы не обладали способностью образовать представленія; и даже нашими теперешними представленіями о центральной нервной системѣ мы обязаны постановкамъ и разрѣшеніямъ проблемъ, не удовлетворяющимъ требованіямъ „чистаго опыта".

Точно также въ другомъ отношеніи Авенаріусъ не придаетъ достаточнаго значенія тому, что мы постоянно находимся въ процессѣ развитія, и что представленіе объ идеальной законченности можетъ имѣть значеніе, лишь какъ критерій хода и направленія развитія. Главнымъ образомъ онъ изучаетъ случай $P > E$, т. е. такой, когда требованіе на работу центральной нервной системы поступаетъ извнѣ. Но условіе прогресса жизни—какъ жизни познанія, такъ и жизни воли — таково, что требованіе на работу можетъ быть поставлено также изнутри, когда имѣется избытокъ энергіи и силы, ищущей приложенія ($E > P$). Во

всей природѣ жизнь начинается съ такого избытка; именно онъ дѣлаетъ возможнымъ ростъ и порождаетъ новые зародыши жизни. Когда жизнь полна броженія неиспользованными силами, она стремится за предѣлы даннаго, ищетъ или вызываетъ новые опыты, дѣлаетъ новыя начинанія, даетъ отъ себя новые отпрыски [38]). Это происходитъ, когда мы идемъ на рискъ, дѣлаемъ отважную попытку, въ особенности же, когда мы производимъ оцѣнку. Если бъ Авенаріусъ, въ планы котораго входило написать „этику свободнаго воздуха", занялся проблемой оцѣнки, онъ, конечно, сталъ бы придавать значеніе тому, что при всякой оцѣнкѣ мы выходимъ за предѣлы непосредственно даннаго. Здѣсь менѣе всего можно выдѣлить и устранить субъективные элементы, хотя они и должны быть постоянно оправдываемы объективными критеріями. У Гюйо и Ницше намъ придется заняться этимъ вопросомъ.—Эти критическія замѣчанія имѣютъ цѣлью указать на нѣкоторыя субъективныя побочныя представленія (α), мѣшавшія энергичному изслѣдователю видѣть вполнѣ ясно вещи. Не будь этого, и не будь его книги изложены въ такой недоступной формѣ, его замѣчательная идея о естественной исторіи проблемъ [89]), несомнѣнно, произвела бы большее впечатлѣніе и оказала бы больше вліянія на нашу эпоху. Идея эта, несомнѣнно, будетъ снова воспринята, найдетъ своего новаго автора, и трудъ, потраченный на ея разработку Авенаріусомъ, не пропадетъ безслѣдно.

ТРЕТЬЯ ГРУППА.

Философія опредѣленія цѣнностей.

ВВЕДЕНІЕ.

Три вида отношеній между внутренними и внѣшними условіями познанія, различаемые Авенаріусомъ, могутъ быть примѣнены для характеристики трехъ группъ опытовъ философіи, возникшихъ въ новѣйшее время. Систематическая группа характеризуется тѣмъ, что она предполагаетъ равновѣсіе между потребностью и удовлетвореніемъ, или между способностью и работой (E = P). Гносеолого-біологическая группа главное значеніе придаетъ тому, что со стороны бытія нашимъ способностямъ могутъ быть поставлены иныя и болѣе крупныя требованія, чѣмъ наши способности могутъ удовлетворить (такъ что E < P). Наконецъ, третья группа подчеркиваетъ, что возможна наличность избытка потребностей и способностей (E > P), приводящая къ оцѣнкѣ бытія и къ стремленію выйти за предѣлы непосредственно даннаго въ опытѣ. Въ качествѣ представителей послѣдней точки зрѣнія я разсмотрю Гюйо, Ницше, Эйкена и Джемса. Современныхъ представителей этого послѣдняго воззрѣнія можно раздѣлить на двѣ группы, при чемъ Гюйо и Ницше близко родственны между собою и составляютъ противоположность Эйкену и Джемсу съ ихъ болѣе объективнымъ ходомъ мышленія. Эйкенъ обнаруживаетъ рѣшительную тенденцію къ системѣ, такъ какъ онъ убѣжденъ, что глубокое личное міровоззрѣніе невозможно безъ опредѣленной предпосылки относительно абсолютнаго порядка вещей, понимаемаго міра". Здѣсь онъ соприкасается со спекулятивнымъ идеализмомъ ранней нѣмецкой философіи, за возрожденіе

и обновленіе которой онъ ратуетъ. Джемсъ является нѣсколько болѣе независимымъ. Онъ придаетъ особое значеніе личному опыту и необходимости работать при свободномъ широкомъ горизонтѣ, въ противоположность какъ натуралистическому, такъ и супранатуралистическому догматизму. Что касается способа, какимъ каждый отдѣльный человѣкъ выражаетъ свою потребность въ міровоззрѣніи, и помощи, которую онъ, по его мнѣнію, находитъ для удовлетворенія этой потребности, то здѣсь, какъ думаетъ Джемсъ, въ духовной жизни всегда обнаруживаются различныя направленія.

Такъ какъ жизнь и творчество Гюйо и Ницше являются въ законченномъ видѣ, а ихъ произведенія, благодаря своей формѣ, пріобрѣли вліяніе на значительно болѣе широкіе круги, чѣмъ это обыкновенно бываетъ съ произведеніями философовъ, то я дамъ здѣсь болѣе подробную характеристику этихъ двухъ мыслителей.

Гюйо и Ницше оба строятъ свое ученіе на почвѣ теоріи эволюціи и надѣются на возникновеніе высшихъ формъ жизни. Они основываютъ эту надежду на вѣрѣ въ силу и здоровье жизни, на убѣжденіи въ наличности бьющей черезъ край полноты энергіи, не находящей себѣ выраженія и исхода въ нашемъ современномъ опытѣ и въ нашихъ современныхъ жизненныхъ отношеніяхъ. Они оба противоставляютъ свое мощное „да“ пессимистическому „нѣтъ“,— одинъ въ видѣ глубокаго внутренняго настроенія и кроткой покорности передъ смѣной и непостоянствомъ цѣнностей, другой—въ видѣ упорства и презрѣнія по отношенію къ прошлому и неукротимой, въ концѣ концовъ, почти судорожной надежды на будущее.

Главная проблема для обоихъ мыслителей — отношеніе между инстинктомъ и рефлексіей,—между цѣльной, неразрозненной энергіею жизни на ея болѣе раннихъ ступеняхъ и ея разрозненной дѣятельностью при прогрессированіи культуры и рефлексіи. Съ тѣхъ поръ, какъ эта проблема была поставлена въ концѣ XVIII вѣка Руссо, Лессингомъ и Кантомъ, никогда она еще не выдвигалась никѣмъ съ такою рѣзкостью и опредѣленностью, какъ двумя философами, о которыхъ у насъ сейчасъ идетъ рѣчь. Они оба полемизируютъ противъ односторонняго интеллектуализма и

опираются на жизнь чувства и воли, которая никогда не можетъ вылиться цѣликомъ въ ясныя и раціональныя формы. Тогда какъ у второй группы разобранныхъ нами мыслителей извнѣ данная полнота грозитъ одержать верхъ надъ мышленіемъ и поработить его—здѣсь, наоборотъ, мысль увлекается къ своимъ послѣднимъ границамъ полнотой, возникающей изнутри, изъ внутренняго міра души.

Въ связи съ этимъ представленія обоихъ философовъ стоятъ на границѣ между философіей и поэзіей. Настроеніе и страсть совмѣстно оказываютъ свое дѣйствіе всюду, не всегда къ выгодѣ ясности и послѣдовательности изслѣдованія, но зато къ выгодѣ литературнаго и даже агитаціоннаго вліянія, оказываемаго ихъ произведеніями. Мысли Гюйо и Ницше имѣютъ въ большей мѣрѣ значеніе, какъ симптомы того, что происходитъ въ глубинѣ души тѣхъ, кто сильнѣе всего захваченъ жизнью въ наши дни, чѣмъ какъ активный вкладъ въ разработку проблемъ. Особенно это справедливо относительно Ницше.

Наконецъ, есть и еще черта сходства между обоими философами: оба они больны, и ихъ мысли и произведенія въ значительной степени возникли во время постоянной борьбы съ болѣзнью. Это, конечно, нисколько не вліяетъ на цѣнность ихъ мыслей. Вѣдь могутъ же у нихъ быть мысли, проливающія свѣтъ на жизнь, и могшія возникнуть лишь при данныхъ условіяхъ. Пограничная полоса между болѣзненнымъ и здоровымъ состояніемъ могла быть въ особенности плодотворна для ихъ мышленія. Прежде всего поэтому мы должны изслѣдовать значеніе ихъ мыслей, и лишь послѣ такого изслѣдованія мы можемъ воспользоваться нашими свѣдѣніями объ индивидуальныхъ условіяхъ ихъ жизни для объясненія направленія ихъ мышленія.

I. Жанъ-Мари Гюйо.

Гюйо представляетъ примѣръ ранней умственной зрѣлости. Уже двадцати лѣтъ (онъ родился въ 1854 г.) онъ получилъ отъ французской академіи премію за свою работу по исторіи утилитарной морали отъ Эпикура до нашихъ дней. Прежде всего онъ изучалъ особенно Канта и Платона

и находился подъ сильнымъ вліяніемъ своего отчима Фуллье. Способность къ блестящему изложенію и глубина критической мысли возбудили вниманіе къ его работѣ даже у тѣхъ, кого, какъ, напр., Спенсера, онъ сильно критиковалъ, заставивъ ихъ признать за нею выдающееся значеніе.

Продолжая свои научныя занятія, онъ приблизился нѣсколько къ воззрѣніямъ, на которыя самъ нападалъ, и въ своихъ позднѣйшихъ работахъ положительнаго характера ему часто трудно бываетъ избѣжать упрековъ, выставленныхъ имъ когда-то противъ англійской школы. Особенно онъ занимался эстетическими, этическими и религіозно-философскими проблемами.

Острое сомнѣніе въ значеніи нашихъ цѣнностей для бытія преслѣдуетъ его съ ранней юности, находя себѣ выраженіе не только въ философскихъ произведеніяхъ, но и въ стихахъ („Vers d'un philosophe"). Его первоначальная, родственная Платону вѣра въ раціональность міра блекла и увядала подъ соединеннымъ вліяніемъ рефлексіи и грудной болѣзни. Правда, позже онъ снова, повидимому, сталъ придерживаться мнѣнія о возможности идеальнаго значенія бытія, но ясный философскій взглядъ на трудности этой проблемы уже не покидалъ его больше. Чисто французская черта сказывается у него въ одновременномъ соединеніи глубины и искренности настроенія съ ясностью мысли. Онъ знаетъ, что многія его идеи и надежды—иллюзіи; но онъ остается при нихъ, лишь бы только онѣ были плодотворными иллюзіями, которыя могутъ возбуждать мышленіе и волю къ дѣятельности (стихотвореніе „Illusion féconde"). Онъ ясно видитъ передъ собою близость конца, такъ какъ его болѣзнь все болѣе развивается; но онъ хочетъ вложить всю свою любовь къ людямъ въ свою послѣднюю пѣснь („La cicade").

Едва ли какой-нибудь другой мыслитель, кромѣ него, понималъ такъ ясно, какой глубокой и возвышенной можетъ быть жизнь, даже если смотрѣть на всѣ догмы, какъ на иллюзіи. Исключая своей болѣзни, во всѣхъ остальныхъ отношеніяхъ онъ жилъ счастливо. Занимаясь изслѣдованіями и отдаваясь поэтическому творчеству, любя и будучи любимъ, онъ приближался къ смерти съ полнымъ сознаніемъ рокового исхода своей болѣзни. Онъ умеръ въ Ментонѣ въ 1888 году. На его могилѣ начертаны слѣдующія

слова изъ одного изъ его произведеній: „Наши самыя высокія стремленія кажутся какъ будто самыми безполезными; но ихъ можно сравнить съ волнами, которыя могли бы достигнуть до насъ, и потому могутъ пробиться еще дальше. Я увѣренъ, что лучшее, что есть во мнѣ, переживетъ меня. Быть можетъ, даже ни одна изъ моихъ грезъ не исчезнетъ безслѣдно: другіе подхватятъ ихъ, будутъ снова грезить ими послѣ меня, пока онѣ, наконецъ, не осуществятся. Лишь съ помощью постоянно умирающихъ и исчезающихъ волнъ море оказывается въ состояніи создать себѣ берега и гигантское ложе, въ которомъ оно движется".

A. *Критика англійской этики* („La morale anglaise contemporaine", 1879).

Уже въ этой критической работѣ Гюйо мы находимъ указанія на его окончательные взгляды. Противъ англійской школы этики онъ дѣлаетъ, главнымъ образомъ, три возраженія.

Англичане учатъ, что мораль возникаетъ или изъ разумнаго разсчета (Бентамъ), или изъ ассоціаціи представленій (Гертли, оба Милля), или путемъ естественнаго подбора (Дарвинъ), или путемъ приспособленія къ жизненнымъ отношеніямъ (Спенсеръ). Они основываютъ существованіе и обязательность морали на опредѣленныхъ внутреннихъ или внѣшнихъ условіяхъ развитія. Моральное чувство есть естественное явленіе, которое человѣкъ разсматриваетъ, лишь какъ объективную силу, потому, что не замѣтилъ, какъ она возникла. Непроизвольный и безсознательный ростъ моральнаго чувства составляетъ главный объектъ англійской этики. Но здѣсь она, по мнѣнію Гюйо, запутывается въ противорѣчіяхъ и дѣйствуетъ сама противъ себя, потому что сами же эти англійскія теоріи должны открыть человѣку глаза и показать ему, что такое, въ сущности, представляетъ природа таинственнаго моральнаго чувства. Послѣднее является и кажется обманомъ, отъ котораго мы желаемъ освободиться. Размышленіе разрушитъ то, что развилось и сложилось чисто непроизвольно.

Но—имѣло ли здѣсь мѣсто дѣйствительное развитіе? Англичане въ качествѣ послѣдней основы этики предпола-

гаютъ эгоистическую потребность въ самосохраненіи, но не остается ли оно тѣмъ же самымъ неизмѣнно, сколько бы ни присоединялось къ нему разсчетовъ, ассоціацій и приспособленій? Способность къ безкорыстнымъ дѣйствіямъ нельзя объяснить такого рода факторами. Однако, это еще не значитъ, что безкорыстная симпатія есть первоначальная тенденція. Но то, что англичане считаютъ первоначальнымъ эгоизмомъ, представляетъ собою, по мнѣнію Гюйо, нѣчто иное и большее, лежащее глубже, чѣмъ и эгоизмъ, и симпатія. Это—стремленіе къ дѣятельности, къ саморазвитію и саморасширенію, встрѣчающееся всюду, гдѣ жизнь сильна и здорова. Это стремленіе вовсе не необходимо направляется въ ущербъ другимъ существамъ или мимо ихъ,—напротивъ того, оно можетъ вести къ связи съ другими и къ работѣ для нихъ. Такимъ образомъ, не вслѣдствіе прохожденія черезъ много промежуточныхъ звеньевъ, но уже въ самомъ своемъ зародышѣ психика человѣка заключаетъ въ себѣ возможность отдаться порывамъ жизни болѣе широкой, чѣмъ чисто индивидуальная.—Здѣсь Гюйо высказываетъ мысль, встрѣчающуюся уже у Руссо и Вовенарга, хотя, повидимому, онъ ея не заимствовалъ у нихъ.

Если, такимъ образомъ, центръ тяжести съ внѣшнихъ причинъ нашего отчасти независимаго стремленія къ дѣятельности и развитію переносится на внутреннія, то наши стремленія уже теряютъ характеръ только простого средства, какъ это послѣдовательно заключаетъ утилитарная мораль. Въ такомъ случаѣ дѣло можетъ обстоять такъ, что мы живемъ, чтобы хотѣть и дѣйствовать, а не обратно. Il faut vivre pour vouloir et agir. Настоящаго не должно приносить въ жертву ни прошлому, ни будущему. Цѣль заключается уже въ самомъ актѣ воли: il y a dans la volonté quelque chose de définitif.

B. *Этика* („Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction", 1885).

Въ основу своей этики Гюйо кладетъ понятіе жизни въ самомъ широкомъ его значеніи, вслѣдствіе чего противорѣчія между сознательнымъ и безсознательнымъ, между эгоизмомъ и симпатіей отпадаютъ. Жизнь выражается въ

стремленіи къ росту, сохраненію, размноженію, экспансивности. Гюйо хочетъ съ помощью біологіи разрѣшить тѣ трудности, въ которыхъ запутались англійскіе мыслители со своимъ психологическимъ обоснованіемъ этики; однако, онъ допускаетъ, что собственно уже Дарвинъ и Спенсеръ указали на біологическую основу этики. Суть для него заключается въ томъ, что когда сознаніе ставитъ себѣ цѣли, то въ концѣ концовъ онѣ создаются не имъ самимъ: здѣсь мы лишь начинаемъ сознавать или дѣлаемъ своимъ сознательнымъ объектомъ то, что уже утвердилось прочно въ области безсознательнаго. Такимъ образомъ цѣли приходятъ къ намъ не вполнѣ извнѣ.

Этика превращается въ ученіе о средствахъ, съ помощью которыхъ можно достигнуть поставленныхъ самой природой цѣлей—роста и всесторонняго развитія жизни. Развивай свою жизнь во всѣхъ направленіяхъ! Будь, насколько возможно, богаче какъ по глубинѣ и силѣ, такъ и по широтѣ своихъ стремленій! А потому—живи въ общеніи съ другими и возможно болѣе развивай свою способность къ общенію! Таковы основныя заповѣди этики. Долгъ—это лишь избытокъ жизни, требующій себѣ примѣненія самопожертвованія. Онъ вызывается не принужденіемъ и внѣшнею необходимостью, но является выраженіемъ силы. Эта бьющая черезъ край сила особенно выступаетъ въ симпатіи или альтруизмѣ. Напротивъ того, эгоизмъ есть признакъ узости, изолированности и потому въ концѣ концовъ основывается на иллюзіи. Высшая и вмѣстѣ съ тѣмъ наиболѣе соотвѣтствующая природѣ добродѣтель есть великодушіе (générosité).

Гюйо пытался избѣгнуть критики, имъ же самимъ направленной противъ англійскихъ мыслителей, путемъ возвращенія къ безсознательному и непроизвольному. Но онъ упускаетъ изъ виду различныя возможности, а стало быть и различныя проблемы, возникающія при переходѣ отъ безсознательнаго къ сознательному и отъ непроизвольнаго къ произвольному. Вѣдь вовсе не значитъ, что сознательное вполнѣ исчерпываетъ безсознательное или вполнѣ ему соотвѣтствуетъ, и что подобное же отношеніе существуетъ между произвольнымъ и непроизвольнымъ. Средства предполагаютъ цѣль, и этика не можетъ изыскивать средствъ, не зная, для какой цѣли они должны служить.

Мы ставимъ себѣ цѣлью то, чему приписываемъ цѣнность. Посредствующія цѣнности (средства) предполагаютъ непосредственныя цѣнности. Поэтому начинать надо именно съ послѣднихъ, а ихъ нельзя найти безъ помощи психологіи. Эмпирическое ученіе о цѣнностяхъ должно дать основу, и если есть нѣсколько такихъ основныхъ цѣнностей, несводимыхъ къ какой-нибудь одной, то трудность для всякой этики будетъ заключаться уже въ самомъ началѣ. Ссылка на біологію можетъ насъ удовлетворить лишь до тѣхъ поръ, пока мы находимся въ области смутныхъ и неопредѣленныхъ общихъ положеній. Но лишь только мы ставимъ себѣ опредѣленные вопросы, тогда необходимо возникаетъ понятіе цѣнности. Примѣръ тому даетъ намъ Гюйо. По поводу утвержденія Бурже, что догматично и произвольно — различать естественныя и неестественныя чувства и стремленія, Гюйо замѣчаетъ („L'art au point de vue sociologique", стр. 375), что въ цѣнностяхъ можетъ быть много различій даже и въ томъ случаѣ, если различныя состоянія возникаютъ съ одинаковою необходимостью. Для естественныхъ цѣнностей (valeur naturelle),—говоритъ онъ,—существуетъ критерій, котораго надо искать въ мощи и широтѣ жизни, а также въ сознаніи и чувствѣ удовольствія, являющемся внутреннимъ ея откровеніемъ.—Ясно, что какъ бы ни была широка и полна мощи „жизнь" сама по себѣ, но если съ ней не связано никакого „сознанія и чувства удовольствія", то нельзя выставить никакого понятія цѣнности, и никакой этическій выборъ и обсужденіе не могутъ имѣть мѣста [40]).

Но вѣдь внутренняя потребность и стремленіе, удовлетворяющіяся ростомъ мощи и широты жизни, непроизвольны и инстинктивны; не будутъ ли они ослаблены, если станутъ объектомъ вниманія и размышленія?—Таково было главное затрудненіе, которое Гюйо нашелъ у англійскихъ моралистовъ и отъ котораго, поэтому, долженъ былъ освободить свою теорію. Онъ говоритъ, что разумъ лишь ослабляетъ инстинктъ, если онъ дѣйствуетъ въ противоположномъ послѣднему направленіи, или, если это выгодно, онъ замѣняетъ его. Здѣсь, въ данномъ случаѣ, нѣтъ ни того, ни другого. Непроизвольное посвященіе себя чему-нибудь и раскрытіе себя имѣютъ свое большое практическое значеніе. Жажда риска происходитъ отъ избытка силы жизни; она порождаетъ

надежду и вѣру и вслѣдствіе этого дѣлаетъ возможнымъ многое, что въ противномъ случаѣ было бы невозможно. И въ смѣлой мысли, въ воодушевленномъ самопожертвованіи проявляются эти здоровье и мощь жизни. Единственная санкція, признаваемая этикой будущаго,—это наслажденіе рискомъ (le plaisir du risque).—Я не вижу, почему бы англійскіе моралисты не могли сослаться на эти мотивы; фактически они такъ и дѣлаютъ и даже въ большей степени, чѣмъ Гюйо, такъ какъ ихъ этика болѣе эмпирична, чѣмъ его. Если бы умный разсчетъ, ассоціація представленій и приспособленіе не могли дать ничего цѣннаго, то они не были бы постоянными путями, по которымъ развитіе идетъ впередъ.

С. *Эстетика.* („Les problèmes de l'esthétique contemporaine", 1884).

Эстетика Гюйо представляетъ интересный примѣръ того, какъ различно можетъ быть поставлена одна и та же проблема въ зависимости отъ условій различныхъ эпохъ. Для болѣе раннихъ изслѣдователей, какъ Кантъ и Шиллеръ, и значительно позднѣе ихъ—для Спенсера, задача заключалась въ томъ, чтобы очистить для искусства мѣсто среди битвы жизни и вопреки ей. Прибѣгая къ мысли, играющей столь большую роль и у Гюйо, они указывали, что когда является избытокъ энергіи, то онъ примѣняется для функцій, аналогичныхъ тѣмъ, что встрѣчаются и въ битвѣ жизни, только въ этомъ случаѣ дѣло идетъ объ образахъ и игрѣ, а не о жизненной дѣйствительности. Гюйо возражаетъ противъ всего этого направленія въ эстетикѣ: въ искусствѣ мы ищемъ именно болѣе полной и богатой жизни, чѣмъ та, которую можетъ намъ дать обыкновенная жизнь; искусство есть расширеніе жизни, и жаль лишь, что для достиженія ея мы должны прибѣгать къ образамъ и игрѣ. Недѣйствительное вовсе не есть условіе для красоты въ искусствѣ, но именно ограниченіе, съ которымъ оно должно примириться. При созерцаніи произведенія искусства въ насъ возникаетъ желаніе стать тѣмъ, что мы созерцаемъ, и горе поэта въ томъ, что онъ не можетъ слиться воедино со всей полнотой жизни (стихотвореніе „Le mal du poète"). Поэтому, по мнѣнію Гюйо, красота въ природѣ стоитъ выше красоты въ искусствѣ.

Въ связи съ этимъ Гюйо утверждаетъ, что всѣ наши внѣшнія чувства содѣйствуютъ чувству прекраснаго. Глотокъ молока у хижины въ горахъ можетъ произвести такое же впечатлѣніе, какъ цѣлая пасторальная симфонія. Всѣ стороны нашего существа участвуютъ въ созданіи чувства прекраснаго—путемъ воспріятія, воспоминанія, фантазіи. Прекраснымъ Гюйо называетъ такое воздѣйствіе на насъ, которое одновременно приводитъ въ движеніе наше чувство, мысль и волю и возбуждаетъ удовольствіе отъ ихъ совмѣстной дѣятельности. Наслажденіе и чувство удовольствія все больше и больше будутъ получать отпечатокъ красоты, такъ что различіе, существующее на промежуточной стадіи развитія между пріятнымъ и прекраснымъ, исчезнетъ; это различіе обусловливается лишь тѣмъ, что животный элементъ еще очень силенъ въ человѣкѣ. Тогда и эстетическое, и этическое начала совпадутъ въ самоутвержденіи естественныхъ цѣнностей жизни. Въ концѣ концовъ окажется, что ни одинъ художникъ не можетъ изобразить ничего иного, кромѣ своей собственной жизни,—и цѣнность этого произведенія будетъ зависѣть отъ цѣнности самой этой жизни. Читатели произведеній Гюйо при этомъ послѣднемъ выраженіи невольно подумаютъ, что оно подходитъ къ писательской дѣятельности самого Гюйо, воодушевленнаго великимъ Эросомъ, составлявшимъ духъ его жизни.

D. *Философія религіи* („L'irreligion de l'avenir", 1887).

Самымъ выдающимся и крупнымъ произведеніемъ Гюйо является его книга о „Нерелигіозности будущаго" („L'irreligion de l'avenir"). Книга эта проникнута одновременно глубочайшей критикой, глубочайшимъ чувствомъ, полною убѣжденностью, что время религіи миновало, и радостною надеждою на то, что никогда не будетъ недостатка въ благопріятныхъ условіяхъ для развитія возвышеннаго и идеальнаго воззрѣнія на жизнь. Своимъ заглавіемъ книга направлена противъ попытокъ конструировать религію будущаго, но въ то же время и противъ „антирелигіозности", такъ какъ въ ней доказывается тѣсная внутренняя связь между прежней религіозной точкой зрѣнія и той новой, которая смѣнитъ ее.

По мнѣнію Гюйо, религіозная проблема тѣсно связана

съ этической и эстетической проблемами. А всѣ эти три области соединяются для него въ понятіи жизни. Въ концентрированной личной и соціальной жизни всѣ эти три элемента выступаютъ вмѣстѣ, и лишь благодаря этому каждый изъ нихъ получаетъ должное. Религія возникаетъ, какъ нѣкотораго рода миѳологическая физика; но интеллектуальные элементы не являются въ ней преобладающими. Въ основѣ ея лежатъ впечатлѣнія, получаемыя человѣкомъ въ той формѣ общежитія, среди котораго онъ существуетъ. Эту совмѣстную жизнь онъ инстинктивно распространяетъ и на все бытіе, такъ что боги и люди образуютъ одно великое общество. Религія не только антропоморфизмъ, но въ особенности соціоморфизмъ. Различія въ религіи зависятъ оттого, какого рода сообществомъ признается вселенная—семьей или государствомъ; и затѣмъ—управляется ли оно отцомъ или деспотомъ? Соціальный характеръ религіи находитъ свое наиболѣе яркое выраженіе въ культѣ, путемъ котораго человѣкъ вступаетъ въ общеніе съ богами.—Какъ культъ, такъ и религіозныя воззрѣнія и представленія пріобрѣтаютъ постепенно все болѣе возвышенный и идеальный характеръ. Внутренній культъ имѣетъ тенденцію разрушить и устранить культъ внѣшній, и мистика устраняетъ миѳологію. Высшій пунктъ развитія религіи достигается тогда, когда Богъ становится олицетвореніемъ нравственнаго идеала. — Существенными чертами всякой религіи Гюйо считаетъ миѳологическое объясненіе природы, къ которому въ религіяхъ болѣе высокаго типа присоединяется вѣра въ чудеса, — кругъ догмъ, признаваемыхъ абсолютными истинами, и культъ, какъ кругъ дѣйствій, приводящихъ къ сверхъестественнымъ результатамъ. Тамъ, гдѣ не встрѣчается этихъ трехъ элементовъ, Гюйо не находитъ религіи.

Разложеніе религіи происходитъ не прямо и не въ силу внѣшнихъ причинъ, но вслѣдствіе того, что исчезаютъ внутреннія условія ея существованія. И это происходитъ опять-таки очень медленно, по мѣрѣ развитія промышленности, науки, индивидуализма и самостоятельной этики. Изъ всѣхъ этихъ факторовъ Гюйо придаетъ особенное значеніе самостоятельному индивидуальному убѣжденію: именно этотъ факторъ приводилъ къ побѣдѣ одной религіи надъ

другой; въ концѣ же концовъ онъ приведетъ къ постепенному разложенію всякой догматической системы и окончательной гибели религіи. Такой процессъ разложенія можетъ длиться долго; но идеи дѣйствуютъ непрерывно и незамѣтно: онѣ двигаются впередъ, хотя иногда—подобно усталымъ солдатамъ—спятъ на ходу.

Но окончательное отсутствіе религіи (l'absense finale de réligion), l'irreligion, не то же самое, что анти-религія, полная противоположность религіи. Напротивъ того, оно будетъ высшею ступенью религіи и цивилизаціи, такъ какъ все, что есть лучшаго въ религіозной жизни, разрастется и пышно расцвѣтетъ послѣ того, какъ отпадетъ догма. Вѣчное въ религіи—это само внутреннее стремленіе, ее породившее,—жажда выйти изъ границъ голыхъ фактовъ и найти болѣе великую связь между ними. Человѣческій духъ подобенъ ласточкѣ: ея крылья не годятся для полета вдоль земли, но для высокаго и смѣлаго летанья въ свободномъ воздухѣ ей нужно лишь подняться отъ земли, и это часто бываетъ очень трудно; но непреходящій порывъ къ идеалу снова и снова будетъ поднимать крылья духа. Этотъ порывъ и стремленіе еще окрѣпнутъ, когда духъ освободится отъ путъ религіи. Только люди станутъ чувствовать меньшую потребность въ опредѣленномъ языкѣ, на которомъ можно было бы выразить вѣчныя загадки: онѣ будутъ говорить сами за себя. Послѣднія гипотезы всегда будутъ носить рѣзко выраженный индивидуальный характеръ. Никакая религія не въ состояніи выразить то, что носитъ въ себѣ или къ чему стремится отдѣльная личность во всемъ своемъ своеобразіи. Каждый долженъ создать себѣ своего собственнаго бога или свою собственную библію. И различныя убѣжденія могутъ столь же хорошо существовать рядомъ другъ съ другомъ среди людей, какъ различныя растенія могутъ произрастать на одной и той же полоскѣ земли.—Въ особенности этическіе элементы религіи сохранятся въ будущемъ и будутъ свободными. Уже теперь у благороднѣйшихъ людей религія обнаруживаетъ тенденцію слиться воедино съ любовью.—Настроеніе по отношенію къ жизни и бытію не будетъ чѣмъ-то единымъ и постояннымъ: оно будетъ мѣняться и колебаться. Развитіе длит-

ся цѣлую вѣчность — и привело лишь къ такому міру, какъ нашъ, со всѣми его дисгармоніями и непостоянствомъ его теченія. Чѣмъ больше человѣкъ съ помощью нѣкотораго рода идеальной соціологіи будетъ вживаться и погружаться во всеобщее бытіе, какъ цѣлое, въ томъ видѣ, какъ онъ можетъ познавать его, тѣмъ больше станутъ увеличиваться его скорби; мысль — скорбь, а не только свѣтъ. Самъ богъ, если бы онъ существовалъ, долженъ былъ бы чувствовать величайшую скорбь, потому что, какъ безконечное существо, онъ долженъ былъ бы ощущать свое безсиліе помочь. Но общее настроеніе будетъ носить печать возвышенности; такъ что скорбь одной жаждущей и стремящейся личности будетъ лишь элементомъ въ чувствѣ жизни. Избытокъ силы породитъ надежду, вѣру и радость риска. Даже передъ смертью, этой „величайшей, послѣ рожденія, новостью интеллектуальной жизни", ищущій остановится съ непоколебимой интеллектуальной твердостью. Notre dernière douleur reste aussi notre dernière curiosité.

Послѣднее выраженіе характерно для неустанной работы мысли Гюйо, идущей рука объ руку съ глубокою серьезностью, грустнымъ настроеніемъ и великою покорностью. Про него говорили, что онъ плаваетъ по безконечному морю, не бросая нигдѣ якоря. Но можно ли бросить гдѣ-либо якорь навсегда?—Что касается религіозной проблемы, то Гюйо захватилъ ее такъ глубоко, какъ немногіе, и ясно увидѣлъ необходимость задать себѣ вопросъ: можетъ ли исчезнуть безъ слѣда, не замѣнившись никакимъ эквивалентомъ, та концентрація жизни, которая была обусловлена религіями въ классическую эпоху ихъ развитія? Онъ попытался ввести непрерывность въ область духовныхъ цѣнностей, хотя и думалъ, что понятіе религіи можетъ быть примѣнимо къ этимъ цѣнностямъ только въ томъ случаѣ, если онѣ являются въ опредѣленной формѣ [41]).

Во всякомъ случаѣ, онъ столь рѣзко подчеркиваетъ неразрывную связь между религіей и не-религіей (отсутствіемъ религіи), что все лучшее религіи (особенно то, что было ея собственной тенденціей при возникновеніи) должно сохраниться и въ „не-религіи („l'irreligion").

II. Фридрихъ Ницше.

А. *Характеристика и біографія.*

Вопросъ, кто былъ Ницше, поэтъ или мыслитель, можетъ служить предметомъ спора, и дѣйствительно, не мало споровъ имъ было вызвано. Во всякомъ случаѣ, можно утверждать, что произведенія Ницше дольше бы сохранили свое значеніе и вліяніе, и цѣнность и гармонія между поэзіей и мышленіемъ у него были бы полнѣе, если бы онъ для изложенія своихъ идей воспользовался формой діалога или драмы, или, наконецъ, формой, аналогичной той, какую мы встрѣчаемъ въ произведеніяхъ, написанныхъ подъ псевдонимомъ Киркегора. Въ самомъ дѣлѣ, въ немъ съ одинаковой силой и страстью кипятъ самыя различныя, противорѣчивыя мысли; не только въ различныхъ его произведеніяхъ, но часто въ одномъ и томъ же передъ нами выступаетъ какъ будто нѣсколько разныхъ личностей. Но даже его главная мысль—или, во всякомъ случаѣ, та, которая, какъ я постараюсь доказать, была его главною мыслью—облекалась для него въ поэтическую форму, такъ какъ лишь крупными образными чертами онъ могъ выразить то, что глубоко залегло въ его сердцѣ. Самый выдающійся человѣкъ среди друзей юности Ницше, Эрвинъ Родэ, считалъ его главнымъ образомъ поэтомъ и радовался, когда „Заратустра“ началъ выходить въ свѣтъ. „Уже давно,—говоритъ онъ,—у меня было такое чувство, что Ницше страдаетъ отъ избытка поэзіи, не находящей себѣ выхода въ поэтическомъ произведеніи и глубоко мучающей его“. Гораздо яснѣе Ницше самъ высказался по поводу взаимнаго отношенія поэтическаго и философскаго элементовъ своего творчества

и по поводу ихъ значенія для него въ предисловіи (отъ 1886 г.) къ новому изданію своего юношескаго произведенія „Происхожденіе трагедіи"; здѣсь онъ говоритъ, что его задачей всегда было смотрѣть на науку съ точки зрѣнія искусства, а на искусство—съ точки зрѣнія жизни. Это выраженіе показываетъ, что я правъ, называя направленіе Ницше, вмѣстѣ съ направленіемъ Гюйо, философіей опредѣленія цѣнностей.

Любимой мыслью у него, какъ и у Гюйо, является идея о мощи и полнотѣ жизни,—и онъ съ большимъ интересомъ читалъ нѣкоторыя произведенія Гюйо. Онъ стремится къ новой, положительной оцѣнкѣ жизни на основѣ культурно-историческихъ соображеній. По сравненію съ этой мыслью ученіе о морали рабовъ и господъ, наиболѣе привлекшее вниманіе въ широкихъ кругахъ читателей, соціальный дуализмъ и презрѣніе къ толпѣ, массѣ („стаду") являются элементами подчиненными и производными и, какъ я постараюсь показать, выведенными изъ главной мысли неправильно. Наибольшія противорѣчія встрѣчаются у Ницше именно въ этомъ пунктѣ, въ отношеніи между его основной мыслью и его спеціальными точками зрѣнія и антипатіями. Но какъ разъ тѣ произведенія, въ которыхъ встрѣчаются эти производные по отношенію къ основному положенію (и неправильно изъ него выведенные) взгляды, читаются всего больше. Литературное вліяніе Ницше основывается именно на этой сторонѣ его писательской дѣятельности. Не желая здѣсь возобновлять спора, который мнѣ нѣсколько лѣтъ назадъ пришлось вести по поводу Ницше съ Георгомъ Брандесомъ, я не могу, однако, не замѣтить, что очень жаль, что въ нашей литературѣ Ницше сталъ извѣстенъ именно этой своей стороной. Читатели придавали въ его произведеніяхъ значеніе тому, что наиболѣе бросалось въ глаза, а не самому существенному и коренному. Теперь, когда—въ особенности послѣ изданія столькихъ оставшихся послѣ Ницше произведеній — до извѣстной степени можно окинуть взглядомъ все его творчество, я замѣчаю одно любопытное и комичное явленіе: относительно единственнаго пункта, въ которомъ мы сходились съ моимъ тогдашнимъ противникомъ, Брандесомъ, мы оказались неправы. Мы оба были согласны въ томъ, что Ницше—про-

тивникъ морали благополучія, теперь же оказывается, что онъ былъ утилитаристомъ высокаго стиля. На это надо обратить вниманіе здѣсь, гдѣ мы будемъ имѣть дѣло не съ литературной стороной дѣятельности Ницше, но съ философской: съ его основными мыслями, ихъ обоснованіемъ и борьбой.

Значеніе, какое имѣетъ литературный и поэтическій элементъ у Ницше, дѣлаетъ изложеніе его ученія и характеристику его значительно болѣе затруднительными, чѣмъ у другихъ философовъ. Чтобы дать сравнительно вѣрный образъ Ницше, какъ философа, я долженъ быть болѣе подробенъ въ своемъ изложеніи, чѣмъ это было бы нужно, если бы дѣло касалось лишь подведенія итога его идеямъ. Но большой психологическій интересъ представитъ изученіе отношенія между мышленіемъ, искусствомъ и жизнью генія, стремившагося заставить мышленіе и поэзію служить цѣлямъ углубленія и возвеличенія жизни. Психологическая характеристика будетъ имѣть здѣсь также философское значеніе.

Фридрихъ Ницше родился въ прусской Саксоніи, 15 октября 1844 года, и происходилъ изъ старинной духовной семьи. Самъ онъ хотѣлъ бы быть болѣе знатнаго происхожденія и думалъ, что его прадѣдъ былъ польскимъ дворяниномъ. Напротивъ того, нѣкоторые критики находили въ его мышленіи черты, характерныя для сына священника. Уже очень рано онъ подпалъ подъ другое вліяніе, кромѣ чисто церковнаго, такъ какъ въ школѣ и университетѣ съ жаромъ предавался занятіямъ классицизмомъ. Знакомство съ духовною жизнью Греціи и увлеченіе ею имѣли рѣшительное вліяніе на всю его жизнь. Но наряду съ этимъ глубокое значеніе пріобрѣло для него изученіе Шопенгауэра, въ которое онъ погрузился одновременно со своими филологическими занятіями. Изъ другихъ философовъ на него оказали воздѣйствіе Дюрингъ и Альбертъ Ланге; но Шопенгауэръ сталъ его настоящимъ „учителемъ“. По поводу своихъ занятій Шопенгауэромъ онъ писалъ въ 1869 году своему другу Паулю Дейссену: „Философія, которую мы принимаемъ изъ чистаго стремленія къ познанію, никогда не останется нашей собственной, потому что она никогда ею н е б ы л а. Истинная философія каждаго отдѣльнаго человѣка есть ἀνάμνησις (воспоминаніе)“. Стремленіе же

къ познанію всегда проявлялось у Ницше въ неразрывной связи со стремленіемъ къ искусству и къ жизни. Въ этомъ его сила и его слабость, какъ мыслителя, въ особенности потому, что его мысли, вслѣдствіе его импульсивной и негармоничной натуры, часто получали свое направленіе отъ минутнаго настроенія или въ видѣ реакціи противъ тенденцій окружающаго міра.

Вторымъ великимъ воспитателемъ и учителемъ Ницше сдѣлался Рихардъ Вагнеръ. Еще во время своего студенчества въ Лейпцигѣ онъ лично познакомился съ великимъ маэстро, а ставши въ 1869 году профессоромъ въ Базелѣ, онъ постоянно пользовался обществомъ Вагнера и его жены, жившихъ этотъ годъ въ окрестностяхъ Люцерна.

Наконецъ нашелся у Ницше третій воспитатель и учитель. болѣзнь, долгіе годы подтачивавшая его силы и превратившаяся въ концѣ концовъ въ неизлѣчимую душевную болѣзнь. Получилъ онъ ее, вѣроятно, въ то время, когда въ качествѣ санитара принималъ участіе во франко-прусской войнѣ. Причиной ея была зараза, и Мёбіусъ („Ueber das patologische bei Nietzsche") утверждаетъ поэтому, что психическую болѣзнь, которой Ницше сталъ впослѣдствіи страдать, нельзя поставить въ связь съ его первоначальными и основными личными свойствами, хотя они и имѣли опредѣленное вліяніе на ея позднѣйшее развитіе, и хотя онъ былъ наслѣдственно къ ней предрасположенъ. По мнѣнію Мёбіуса, состояніе Ницше ухудшилось вслѣдствіе неправильнаго лѣченія и злоупотребленія съ его стороны хлораломъ. Мёбіусъ полагаетъ въ то же время, что можно указать въ произведеніяхъ Ницше опредѣленное мѣсто, съ котораго болѣзнь начала оказывать свое вліяніе; я, однако, думаю, что такое утвержденіе совершенно необосновано, но объ этомъ послѣ. — Болѣзнь сдѣлала для Ницше, послѣ долгой борьбы съ его стороны, продолженіе университетской дѣятельности невозможнымъ; въ то же время филологія стала для него слишкомъ узкой областью, по мѣрѣ того какъ его захватывали великія проблемы, возбуждая къ дѣятельности его мышленіе и воображеніе. Въ 1879 году онъ вышелъ въ отставку и въ теченіе слѣдующихъ лѣтъ жилъ лѣтомъ въ Энгадинѣ, а зимой — на Ривьерѣ. Здѣсь-то, среди дивной горчой природы Энгадина, съ его легкимъ воздухомъ

и чудными свѣтовыми эффектами, высоко поднявшись надъ обыденной жизнью людей, тѣснившихся внизу, въ долинахъ,— здѣсь, „на просторѣ", Ницше, по собственному признанію, нашелъ многія изъ своихъ выдающихся мыслей.

Для Ницше весьма характерно, что всѣ три его воспитателя и учителя оказывали на него вліяніе путемъ реакціи, какую они въ немъ вызывали, или путемъ дѣйствія по контрасту, которое они обусловливали. Въ болѣзни окрѣпла его воля, и мужество въ страданіяхъ стало его добродѣтелью. Изъ первыхъ рукъ узналъ онъ скорбь жизни, но въ то же время и бьющую черезъ край мощь и силу жизни, давшую ему возможность, несмотря на все, создать себѣ прочное міровоззрѣніе. Отъ воспитательнаго вліянія болѣзни онъ не освободился никогда; но съ другими своими двумя учителями онъ разошелся, по крайней мѣрѣ, на видъ. Съ живымъ учителемъ, Рихардомъ Вагнеромъ, разрывъ былъ мучительный и болѣзненный. Отъ Шопенгауэра Ницше, на извѣстной стадіи его развитія, оттолкнулъ пессимизмъ; отъ Вагнера его оттолкнулъ какъ пессимизмъ, такъ и поворотъ къ средневѣковому христіанству, обнаруженный Ницше у великаго музыканта [42]), человѣческія слабости котораго онъ мало-по-малу разглядѣлъ вполнѣ ясно. Зигфридомъ Ницше восхищался и любилъ его; уже Вотанъ— богъ—въ качествѣ пессимиста!—вызвалъ въ немъ опасенія и заставилъ его задуматься; „Парсифаля" же онъ ненавидѣлъ. Вначалѣ онъ восхищался искусствомъ Вагнера, какъ „діонисіевскимъ"; впослѣдствіи онъ видѣлъ въ немъ выраженіе упадка.

При изученіи біографіи Ницше [43]) мы естественно ищемъ обстоятельствъ, приводившихъ его въ соприкосновеніе съ народомъ, массой, „стадомъ", какъ онъ называлъ его впослѣдствіи. Естественно думать, что онъ особенно часто имѣлъ случай наблюдать, какъ люди выступаютъ цѣлой массой. Но такихъ случаевъ въ жизни Ницше можно найти всего два, и оба раза они вызывали въ немъ презрѣніе. Первый разъ это были кутящіе въ пивной нѣмецкіе студенты; во второй разъ — публика въ байрейтскомъ театрѣ, не соотвѣтствовавшая представленіямъ Ницше объ идеальномъ кругѣ слушателей при возрожденіи великаго искусства. Напротивъ того, Ницше никогда не приходи-

лось жить среди народа и познакомиться съ его стремленіями, способностью къ развитію и организаціи; онъ былъ совершенно чуждъ всѣмъ величайшимъ соціальнымъ событіямъ XIX вѣка.

Въ теченіе болѣзни Ницше Мёбіусъ различаетъ нѣсколько періодовъ. Обостреніе произошло въ 1879 году, затѣмъ болѣзнь ослабѣла, потомъ снова обострилась, пока, наконецъ, въ 1888 году не разразилась катастрофа. Ницше разослалъ многимъ знакомымъ письма, подписанныя „Діонисъ“ и „распятый“. Однажды въ Туринѣ онъ упалъ въ обморокъ. Одинъ изъ друзей привезъ его въ Базель, откуда его позже перевезли на родину. Послѣдніе годы онъ жилъ въ состояніи полнаго отупѣнія въ Веймарѣ, окруженный заботливымъ уходомъ близкихъ. 25 августа 1900 года онъ умеръ. Такъ какъ вскрытія не было произведено, то локализація и родъ его болѣзни не могли быть установлены съ полною точностью. Мёбіусъ считаетъ его болѣзнь прогрессивнымъ параличомъ.

Ницше былъ человѣкъ противорѣчій. Но самымъ яркимъ изъ нихъ, наложившимъ свой отпечатокъ на все его творчество и роковымъ для его жизни и значенія въ философіи, было противорѣчіе между высокимъ воодушевленіемъ и глубокимъ отвращеніемъ. При нормальныхъ условіяхъ эти противорѣчія являются двумя различными сторонами одного основного настроенія; у Ницше это были двѣ враждебныя силы, боровшіяся за господство надъ его чувствами и волей. Въ этой борьбѣ онъ и погибъ. Восторгъ передъ всѣмъ великимъ и высокимъ, тоска по нимъ, жажда дѣятельности ради ихъ осуществленія въ жизни залегли въ самую глубину его души; но антипатія и презрѣніе ко всему низкому и слабому одержали верхъ, загипнотизировали его, такъ что то, за что онъ боролся, было отодвинуто на задній планъ тѣмъ, противъ чего онъ боролся. „Реакціонныя“ настроенія, столь презираемыя имъ у другихъ, мало-помалу овладѣли имъ самимъ. Онъ самъ чувствовалъ, какая опасность грозила его духовной жизни. Въ 1874 году онъ пишетъ госпожѣ фонъ-Мейзенбургъ: „Какъ хорошо будетъ у меня на душѣ, когда я освобожусь отъ всего отрицательнаго и возмущеннаго, что есть во мнѣ; я надѣюсь, что черезъ пять лѣтъ я буду близокъ къ этой прекрасной цѣли“. Эта

надежда не осуществилась даже и послѣ того, какъ онъ началъ работать надъ положительнымъ изложеніемъ своихъ идей. Еще въ послѣдній годъ передъ катастрофой онъ прервалъ свою работу, чтобы дать исходъ своимъ антипатіямъ, хотя уже и не разъ передъ тѣмъ открывалъ предохранительные клапаны своего гнѣва. Выдающаяся роль, какую играли въ его жизни и творчествѣ антипатіи, стоитъ не только въ противорѣчіи съ его одушевленіемъ, но и съ его любящей и искренней натурой, какъ она выражалась въ его ближайшихъ отношеніяхъ къ людямъ. Это чувствовалъ и онъ самъ. Онъ пишетъ госпожѣ Мейзенбургъ: „Эту осень я каждый день начинаю вопросомъ, обращеннымъ къ самому себѣ: нѣтъ ли кого-нибудь, кому бы я могъ быть полезенъ сегодня?“ „...Своими произведеніями я причиняю непріятности столькимъ людямъ, что естественно у меня возникаетъ желаніе дѣлать добро какимъ-либо инымъ путемъ“. Нѣсколько лѣтъ спустя (въ 1883 г.) онъ писалъ Эрвину Родэ, что онъ хорошо знаетъ, что представленіе, какое даютъ о немъ теперь (въ самый разгаръ его полемической дѣятельности) его книги, вовсе не похоже на тотъ образъ его, который его другъ носитъ въ своемъ сердцѣ. Поистинѣ,—продолжаетъ онъ,—у него есть „другая натура“ (чѣмъ та, какая въ то время выражалась въ его книгахъ); съ одной же „первой“ онъ уже давнымъ-давно бы погибъ.

Господство антипатій у Ницше стояло не только въ противорѣчіи съ его воодушевленіемъ и любвеобиліемъ, но также и съ оптимизмомъ, который онъ такъ страстно отстаивалъ въ позднѣйшіе годы. Все въ большей степени и въ напыщенныхъ выраженіяхъ онъ требовалъ жизненной мощи и признанія цѣнности жизни. Но какъ же могъ онъ того требовать, если міръ столь отвратителенъ и жалокъ, какъ онъ неустанно повторялъ?

Онъ не могъ примирить своихъ противорѣчивыхъ настроеній ни въ формѣ великаго юмора, ни въ формѣ глубокой скорби. Про Шекспира говорили, что его юморъ является выраженіемъ его вѣрности по отношенію къ жизни. Такъ Ницше не могъ выразить своей вѣрности; быть можетъ, зависѣло это отъ того, что онъ не былъ вполнѣ ни поэтомъ, ни мыслителемъ, и что двѣ эти стороны натуры

боролись въ немъ другъ съ другомъ. Его современникъ и во многихъ отношеніяхъ близкій ему по мыслямъ Гюйо нашелъ въ скорби и вѣчномъ стремленіи мысли къ идеалу гармоническое примиреніе. Но и эта форма была недоступна Ницше. Онъ не могъ найти такихъ звуковъ, которые примирили бы въ его душѣ враждебные другъ другу тоны. Колебанія между діонисіевымъ опьяненіемъ и мучительной дисгармоніей приводили его все ближе къ разложенію его духовной жизни. Здѣсь справедливо можно видѣть вліяніе болѣзни. Онъ упорно боролся съ ней, ибо былъ мужественный человѣкъ, человѣкъ воли. Онъ глубоко чувствовалъ „die Vehemenz der inneren Schwingungen“ (силу внутреннихъ колебаній); но когда критики называли его „эксцентричнымъ“, онъ говорилъ съ гордостью: „Эти господа, не имѣющіе никакого понятія о моемъ центрѣ, о великой страсти, которой я служу, едва ли будутъ въ состояніи замѣтить, гдѣ я былъ до сихъ поръ внѣ моего центра, гдѣ я былъ дѣйствительно „эксцентриченъ“ (Письмо къ Дейссену, 1888 г.). Свое мужество онъ проявилъ въ работѣ и страданіи, въ безвѣстности и одиночествѣ. „Никакая боль,—говоритъ онъ въ одномъ письмѣ,—никогда не могла и никогда не будетъ въ состояніи заставить меня дать ложное свидѣтельство о жизни, такой, какъ я знаю ее“. „Мое существованіе,—пишетъ онъ почти одновременно съ этимъ,—страшное бремя, которое я давно бы уже сбросилъ съ себя, еслибы даже и при такихъ страданіяхъ и почти полномъ отреченіи отъ всего я не дѣлалъ весьма поучительныхъ изысканій и экспериментовъ въ духовно-нравственной области; это блаженство любознательности поднимаетъ меня на такія высоты, съ которыхъ я царю надъ всѣми муками и безнадежностью. Въ общемъ я все-таки счастливѣе, чѣмъ когда-либо во всей моей жизни“ (Изъ одного письма 1880 г.). „Обратите вниманіе,—писалъ онъ позднѣе,—что годъ, когда я пересталъ быть пессимистомъ, былъ какъ разъ тѣмъ годомъ, когда у меня было меньше всего жизненныхъ силъ“.

Лишь одного боялся Ницше—состраданія. А имъ запасся онъ въ періодъ своего пессимизма во время „воспитанія“ у Шопенгауэра. Страхъ этотъ, столь удивительно противорѣчащій его мужеству, объясняется отчасти его

собственною закаленностью, но зависитъ также и отъ его мягкаго сердца, для котораго состраданіе было бы искушеніемъ. Подъ состраданіемъ онъ разумѣлъ прежде всего пассивную, сентиментальную форму сочувствія, ослабляющаго какъ того, кто чувствуетъ его, такъ и объектъ сочувствія. Въ концѣ концовъ состраданіе представлялось ему послѣднимъ великимъ грѣхомъ, въ который можно впасть послѣ того, какъ всѣ остальные грѣхи стали невозможными. Своеобразное гипнотизирующее вліяніе, какое оказывали на Ницше его антипатіи, проявляется и здѣсь. Подъ конецъ эта зараза чудилась ему во всей Европѣ, гдѣ бы онъ ни находился.

Форма литературнаго творчества Ницше опредѣлялась его темпераментомъ и болѣзненностью. Онъ чувствовалъ потребность въ концентраціи, и въ его творчествѣ есть извѣстныя положительныя мысли, къ полной разработкѣ которыхъ онъ стремился. Но онъ не былъ въ состояніи подчинить настроеніе отдѣльныхъ моментовъ основной своей мысли и основному настроенію. Самоограниченіе, дѣлающее изъ писателя мастера, было не въ его власти. Отсюда разбросанность его манеры изложенія; опьяненіе одного момента не всегда гармонировало съ другимъ. И вотъ афоризмъ сталъ его любимой формой. Отдѣльный афоризмъ, въ которомъ какая-либо точка зрѣнія находитъ себѣ полное, часто ослѣпительнаго блеска выраженіе, уступаетъ мѣсто другимъ афоризмамъ, говорящимъ безъ всякихъ околичностей нѣчто совершенно противоположное. Настоящая работа мысли собственно оказывается недоведенной до конца, незаконченной. Справедливо было замѣчено, что афористическая форма опасна для Ницше. Онъ остановился на ней отчасти изъ подражанія прежнимъ французскимъ писателямъ, въ особенности Ларошфуко, которымъ онъ такъ восторгался, отчасти вслѣдствіе болѣзни, дѣлавшей для него невозможной связную и послѣдовательную работу. Онъ творилъ во время прогулокъ и набрасывалъ свои мысли въ разрозненной формѣ; редактировать ихъ должны были другіе. „Во время прогулокъ я время отъ времени царапаю на листкѣ бумаги; за письменнымъ столомъ я не пишу никогда; друзья разбираютъ мое царапанье“ (Письмо къ Эйзеру, въ 1880 г.). Значительная часть попу-

лярности Ницше зависитъ отъ этой формы, дающей такъ легко возможность свести хотя бы „шапочное знакомство“ съ его книгами. Онъ самъ говоритъ про свои произведенія, написанныя въ этой формѣ: „Книга, подобная этой, не годится для систематическаго чтенія или чтенія вслухъ; ее можно лишь перелистывать—на прогулкахъ и во время путешествій („Morgenröthe“. Aph. 454). Настоящій центръ его, какъ онъ самъ замѣтилъ, найти нелегко; но его собственная форма изложенія дѣлаетъ это еще болѣе труднымъ.

B. *Произведенія Ницше.*

Вслѣдствіе негармоническаго и порывистаго темперамента Ницше, его произведенія нельзя сгруппировать чисто хронологически, но приходится дѣлить на три группы, характеризующіяся каждая различными взаимными отношеніями между основными мыслями, господствующими во всемъ его творчествѣ.

1. Первая группа. Здѣсь ставится главная проблема, и намѣчается ея окончательное рѣшеніе. Характерной для этой первой группы произведеній является культурно-историческая основа постановки проблемъ, почерпнутая Ницше изъ его занятій филологіей. Онъ опирается на соціологію, тогда какъ Гюйо главнымъ образомъ—на біологію. „Происхожденіе трагедіи“ (1872)—не только первое значительное произведеніе Ницше, но—въ томъ, что касается разработки и трактовки проблемъ, быть можетъ, самое значительное изъ его произведеній. Его основная мысль относительно новой оцѣнки жизни выступаетъ уже и здѣсь. Въ одномъ изъ своихъ послѣднихъ произведеній („Götzendaemmerung“) онъ замѣчаетъ самъ: „Происхожденіе трагедіи“ было моей первой переоцѣнкой всѣхъ цѣнностей“. Трагически-патетическое пониманіе жизни, символизируемое въ Діонисіи и Аполлонѣ, противопоставляется здѣсь интеллектуальному оптимизму, представителемъ котораго является Сократъ. Отношеніе между наукой, искусствомъ и жизнью характеризуется здѣсь отношеніями этихъ трехъ фигуръ—и Діонисій ставится выше всѣхъ, хотя и аполлоновскій, придающій законченную форму и ограничивающій элементъ

жизни находитъ себѣ здѣсь больше признанія, чѣмъ въ другихъ книгахъ Ницше.

Найденная такимъ образомъ точка зрѣнія прилагается въ „Unzeitgemaesse Betrachtungen“ (1873—76) къ современной нѣмецкой духовной культурѣ. Изъ четырехъ разсужденій одно заключаетъ въ себѣ рѣзкую критику Штрауса, второе—полемику противъ излишняго значенія, придаваемаго исторической точкѣ зрѣнія на вещи, третье и четвертое превозносятъ Шопенгауэра и Вагнера, какъ великихъ воспитателей. Порывистыя, трагически настроенныя личности противопоставляются здѣсь изслѣдователямъ, удовлетвореннымъ результатами своей критической работы, и людямъ, занимающимся объективнымъ изученіемъ прошлаго.—Впослѣдствіи Ницше думалъ, что онъ вложилъ свое собственное, полное надеждъ, настроеніе въ Шопенгауэра и Вагнера, бывшихъ въ дѣйствительности декадентами, и въ своемъ позднѣйшемъ творчествѣ онъ не перестаетъ возставать противъ своего прежняго восхищенія ими. Онъ сжигаетъ, чему поклонялся, и все снова раздуваетъ костеръ.

Въ этой первой группѣ произведеній появляются—не говоря уже объ идеѣ, касающейся основного отношенія между наукой, искусствомъ и жизнью—уже и другія главныя черты Ницше: радикальный аристократизмъ, видящій въ великихъ людяхъ цѣль исторіи, и связанный съ нимъ соціальный дуализмъ господъ и рабовъ.

2. Вторая группа. Здѣсь яснѣе обнаруживаются какъ противорѣчія въ мышленіи самого Ницше, такъ и его противоположность точкамъ зрѣнія другихъ мыслителей. Особенное значеніе пріобрѣтаетъ здѣсь разрывъ съ Шопенгауэромъ и Вагнеромъ. Ницше впослѣдствіи говорилъ объ антиромантическомъ леченіи, которому онъ подвергъ себя, такъ какъ страдалъ самой опасной формой романтики. Надо было защитить жизнь отъ выводовъ, которые обыкновенно дѣлаются изъ того факта, что жизнь полна скорби, обмана и одиночества. Здѣсь Ницше, конечно, разумѣетъ то же самое, о чемъ писалъ онъ въ письмѣ отъ 1883 года, говоря о долгомъ и тяжеломъ духовномъ аскетизмѣ, которому онъ подвергалъ себя въ теченіе послѣднихъ шести лѣтъ. Леченіе или аскетизмъ состояли въ реалистическихъ занятіяхъ. Онъ познакомился съ естество-

знаніемъ, со старой французской и современной англійской философіей. Вмѣстѣ съ тѣмъ въ его мышленіи появился новый элементъ, который трудно было соединить съ прежними, и онъ послужилъ поводомъ къ новой полемикѣ и новой реакціи. Въ этотъ періодъ времени онъ сталъ прибѣгать къ афористической формѣ и не могъ уже отъ нея болѣе освободиться. Господство ея естественно должно было становиться тѣмъ прочнѣе и сильнѣе, чѣмъ больше возникало у Ницше различныхъ тенденцій, симпатій и антипатій, требовавшихъ каждая себѣ выраженія.

Не преходящему, мимолетному только леченію онъ подвергъ себя въ это время. Этическая проблема вставала передъ нимъ со все большей опредѣленностью, какъ особая форма общей проблемы культуры, поставленной имъ въ первыхъ своихъ произведеніяхъ. У него возникло коренное сомнѣніе въ моральныхъ предпосылкахъ („оцѣнкахъ"), имѣвшихъ до того времени рѣшающее значеніе въ жизни и мышленіи. „Я началъ подкапываться подъ наше довѣріе къ морали" (Предисловіе 1886 г. къ „Morgenröthe").

Къ этой группѣ относятся произведенія: „Menschliches-Allzumenschliches" (1878—80), „Morgenröthe" (1881), „Fröliche Wissenschaft" (1882).

Въ концѣ „Веселой науки" впервые встрѣчается игравшая столь значительную роль у Ницше въ позднѣйшіе годы мысль о томъ, что бытіе было ритмично въ своемъ развитіи, такъ что то, что разъ уже было, повторится снова со всѣми мельчайшими подробностями въ одинъ изъ послѣдующихъ періодовъ. Въ связи съ этимъ появляется и фигура Заратустры, великаго пророка утвержденія жизни, который спустился къ людямъ, чтобы возвѣстить имъ, что жизнь такъ прекрасна, что ея возобновленія можно и должно желать („Fröl. Wis." Aph. 341—342). Вскорѣ послѣ этого Ницше окончилъ первую часть „Заратустры". Онъ пишетъ къ одному другу: „Все, что осталось мнѣ еще отъ жизни (немного, — думаю я), я употреблю на законченное и полное выраженіе того, ради чего собственно я и переносилъ жизнь. Время молчанія миновало; мой „Заратустра", котораго я пришлю тебѣ черезъ нѣсколько недѣль, покажетъ тебѣ, какой высокій полетъ увлекаетъ мою волю. Пусть форма легенды, въ которой написана эта книга, не

вводитъ тебя въ заблужденіе: за всѣми простыми или необыкновенными ея словами скрываются глубочайшая серьезность и вся моя философія" (іюнь, 1883 г.). Я не понимаю, почему Мёбіусъ думаетъ, что въ указанномъ мѣстѣ „Веселой науки" болѣзнь Ницше коснулась уже области его представленій, тогда какъ прежде она затронула лишь область его чувствованій. Образъ Заратустры занималъ Ницще съ дѣтства, и, кромѣ того, Діонисій въ „Происхожденіи трагедіи" былъ уже его предтечей. Мысль о возвращеніи всѣхъ вещей Ницше дали его занятія греческой философіей, гдѣ она встрѣчается у пиѳагорейцевъ и стоиковъ; у него же она является пробнымъ камнемъ того, насколько велика потребность утвержденія жизни. Конечно, идея эта можетъ казаться странной; но именно въ этотъ періодъ жизни она психологически вполнѣ понятна у Ницше. Онъ самъ пишетъ въ автобіографической замѣткѣ: „Основной фундаментъ „Заратустры", мысль о вѣчномъ возвращеніи, эта высочайшая форма утвержденія жизни, какой только вообще можно достигнуть, относится къ августу 1881 года; она набросана на листкѣ съ надписью: «на высотѣ 6.000 футовъ надъ людьми и временемъ». Я гулялъ въ тѣ дни у озера Сильваплана по лѣсамъ; у мощной, пирамидально высившейся скалы около Surlei я остановился. Тогда-то и пришла мнѣ въ голову эта мысль".

Самую книгу о Заратустрѣ я не причисляю къ этой группѣ. Работа надъ ней постоянно прерывалась Ницше вслѣдствіе потребности дать въ новыхъ афоризмахъ выраженіе своимъ полемическимъ и антипатическимъ настроеніямъ. Ему никакъ не удавалось вполнѣ выразить свою „великую серьезность и всю свою философію". „По ту сторону добра и зла" (1886) должно было послужить комментаріемъ къ книгѣ о Заратустрѣ (которая еще не была тогда закончена, да и вообще не доведена была до конца). Но этотъ комментарій предполагаетъ пониманіе самой комментируемой и еще не оконченной книги. Ницше пишетъ въ одномъ письмѣ (октябрь 1886 г.): „Справился ли ты съ моимъ „Jenseits"? Это нѣчто въ родѣ комментарія къ „Заратустрѣ". Но какъ хорошо нужно было бы меня понимать,—разъ оно служитъ къ нему комментаріемъ!"—Нельзя при этомъ удержаться отъ вопроса, много ли лицъ изъ числа тѣхъ, ко-

торые, какъ истинные ницшеанцы, стали смѣло жить „по ту сторону добра и зла“, дѣйствительно выполнили это требованіе, выставленное ихъ учителемъ. Но нелегкую, правда, задачу задаетъ Ницше. Здѣсь мы встрѣчаемся съ новой формой трагедіи въ его жизни и мышленіи. Писать комментаріи къ произведеніямъ, еще не оконченнымъ, комментаріи, въ свою очередь требующіе себѣ цѣлыхъ книгъ въ качествѣ комментаріевъ же!—„Генеалогія морали“ (1887) опять-таки должна служить дополненіемъ къ Jenseits“. Это—попытка историческаго обоснованія соціальнаго дуализма, столь рѣзко выдвигающагося на первый планъ въ афористическихъ произведеніяхъ Ницше.

Въ этихъ двухъ произведеніяхъ уже ясно выступаетъ теорія о возстаніи рабовъ въ морали и о необходимости абсолютно новаго творчества цѣнностей, хотя самъ Ницше относитъ появленіе этой теоріи къ „Menschliches-Allzumenschliches“ и ко времени своего пребыванія въ южной Италіи въ 1876 году. Эти идеи привлекли наибольшее вниманіе среди широкихъ круговъ общества. Здѣсь ярко проявляется стремленіе Ницше чувствовать себя обособленнымъ отъ людей, быть вдали отъ нихъ—что онъ называетъ „das Pathos der Distanz“, а его кастовая мораль выражена здѣсь въ наиболѣе рѣзкой формѣ. Надо, однако, принять въ соображеніе, что оба эти произведенія („Jenseits“ и „Genealogie der Moral“) представляютъ собой лишь отрывки произведенія, задуманнаго еще въ 1881 году, и не могутъ считаться послѣднимъ словомъ Ницше. Выразившееся въ нихъ настроеніе стоитъ въ рѣшительномъ противорѣчіи съ его самыми глубокими стремленіями, въ противорѣчіи, которое онъ самъ по временамъ чувствовалъ. Разъясненія г-жи Елизаветы Фёрстеръ-Ницше въ предисловіи къ пятому тому произведеній Ницше показываютъ намъ литературную связь и единство въ творчествѣ Ницше въ періодъ съ 1881 по 1888 годъ и въ особенности отношеніе различныхъ произведеній къ главному и къ его положительнымъ выводамъ. Оттуда же видно, что цѣлый рядъ полемическихъ произведеній послѣдняго года его здоровья (1888) также являются отрывками изъ одного большого произведенія. Таковы: „Der Fall Wagner“ „Götzendaemmerung“, „Nietsche contra Wagner“, „Antichrist“.

3. Третья группа. Ницше дорого обошлось его

желаніе дать полное выраженіе своимъ симпатіямъ и антипатіямъ. Уже готовясь закончить свое главное произведеніе, онъ прерываетъ его, чтобы съ лихорадочной поспѣшностью выражать свои протесты. А между тѣмъ вѣдь важно же было для человѣка, желающаго предпринять переоцѣнку (да еще всѣхъ цѣнностей!), вполнѣ выяснить и себѣ, и другимъ, на какой основѣ и съ помощью какихъ критеріевъ такая переоцѣнка должна производиться. Вотъ эту-то основу и искалъ Ницше, хотя и не изложилъ ея вполнѣ. Но онъ не замѣтилъ, что его радикальный аристократизмъ и соціальный дуализмъ, провозглашенные имъ въ своихъ произведеніяхъ и создавшіе ему величайшіе литературные тріумфы, стояли въ непримиримомъ противорѣчіи съ его главною мыслью, его основною цѣнностью: силой, здоровьемъ и счастьемъ жизни.—Въ двухъ незаконченныхъ произведеніяхъ онъ старался провести эти основныя мысли, какъ послѣдніе критеріи цѣнностей. Первое изъ этихъ произведеній—„Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen", четыре части котораго вышли въ періодъ между 1883—1886 гг. Съ ними связанъ крайне важный отрывокъ заключительной части, напечатанный въ 12-мъ томѣ собранія сочиненій (стр. 321). Второе произведеніе, имѣвшее цѣлью въ болѣе философской формѣ дать то, что въ „Заратустрѣ" было дано въ формѣ поэтической,—это „Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung aller Werthe"; оно существуетъ лишь въ отрывкахъ, изданныхъ теперь въ 15-мъ томѣ. Оно должно было заканчиваться такъ же, какъ и „Заратустра", такъ какъ послѣдняя книга должна была носить заглавіе: „Dionysos. Philosophie der ewigen Wiederkunft" („Діонисій. Философія вѣчнаго возвращенія").—Но Ницше настолько давалъ волю своимъ антипатіямъ, что теперь у него не хватало силъ выразить свой положительный идеалъ въ образахъ и мысли. Въ особенности же онъ такъ отвыкъ отъ послѣдовательнаго мышленія и питалъ къ нему, какъ и вообще ко всякой опредѣленной и законченной формѣ, такое недовѣріе, что Аполлонъ столь же мало, какъ и Сократъ, способенъ былъ выяснить весь смыслъ и значеніе Діонисія. И въ своемъ экстазѣ Діонисій растерзалъ самого себя.

С. *Культурно-историческая исходная точка.*

Ницше хотѣлъ новаго Возрожденія, и, подобно итальянскому Возрожденію, онъ началъ съ восхваленія грековъ. Здѣсь его филологическіе и философскіе интересы сливались вмѣстѣ. Сдѣлавшись еще совсѣмъ молодымъ человѣкомъ профессоромъ въ Базелѣ, онъ опасался стать филистеромъ или „человѣкомъ стада", если погрузится въ свою спеціальность. Онъ стремился пропитать свою науку новой кровью и воспользоваться ею для освѣщенія великихъ проблемъ жизни. При этой попыткѣ руководителями его должны были служить Шопенгауэръ и Рихардъ Вагнеръ.

Въ „Происхожденіи трагедіи", въ качествѣ важнѣйшаго момента исторіи греческой культуры, онъ выдвигаетъ соединеніе діонисіевскаго экстаза съ аполлоновской гармоніей. Вакхическое неистовство, служившее проявленіемъ бьющей черезъ край полноты жизни, подъ вліяніемъ Дельфъ было замкнуто въ ясныя и опредѣленныя формы, получивъ образное и художественное выраженіе. Трагическое искусство возникло изъ діонисіевскаго хора сатировъ; содержаніе пѣсенъ хора сводилось прежде всего къ разсказу о видѣніяхъ хора, видѣвшаго въ великихъ образахъ преслѣдованіе, гибель и воскресеніе своего бога. Такъ, трагедія родилась изъ духа музыки, какъ изображеніе и истолкованіе великихъ судебъ жизни. Господствующее пониманіе эллинизма, обязанное своимъ существованіемъ въ особенности Винкельману, Гёте и Шиллеру, упускало изъ виду титаническій фонъ античной гармоніи: Діонисія, какъ предтечу Аполлона! Образъ, слово и мысль являются моментами второстепенными и, производными по сравненію съ великимъ стремленіемъ къ жизни.

Греческая трагедія погибла отъ сократизма, настаивавшаго на томъ, что все дѣло—въ знаніи, въ пониманіи. Подъ такимъ вліяніемъ Эврипидъ сталъ первымъ трезвымъ и разсудочнымъ трагикомъ; затѣмъ трагедія должна была мало-по-малу уступить мѣсто трезвой мѣщанской комедіи, и Платонъ иронизируетъ надъ поэтическимъ одушевленіемъ, не сознающимъ само, что оно творитъ. Среди

человѣчества появляется теперь новый типъ: теоретикъ, изслѣдователь, для котораго въ концѣ концовъ искать — значитъ больше, чѣмъ находить. Съ этого времени идетъ непрерывная борьба между трагическимъ и теоретическимъ пониманіемъ міра, пока не приходитъ освобожденіе, стадіями котораго являются Фаустъ Гёте, критика разума—Канта, міровоззрѣніе Шопенгауэра и музыка Вагнера. Но высшее мѣсто между этими освободительными силами занимаетъ музыка въ томъ видѣ, какъ мы ее находимъ у Вагнера: съ ея помощью мы какъ бы прикладываемъ ухо къ сердцу бытія; въ ней кипитъ діонисіевское, вакхическое, никогда не замирающее стремленіе и порывъ, какъ самая глубокая сила и основа всего бытія. При этомъ важно, что тутъ пробуждаются потребность и жажда образовъ; но порывы и стремленія выходятъ за предѣлы всякаго образа. Искусство есть не только подражаніе природѣ, но дополненіе ея и побѣда надъ ней.

Ницше въ широкихъ размѣрахъ пользуется исторіей культуры; это относится не только къ его соображеніямъ о греческой культурѣ, но также къ его отзывамъ въ позднѣйшихъ произведеніяхъ о христіанствѣ, реформаціи и революціи. Въ Діонисіи, Аполлонѣ и Сократѣ онъ олицетворилъ три тенденціи, постоянно борющіяся и сталкивающіяся въ человѣческой жизни. Съ чисто исторической точки зрѣнія, онъ неправъ, видя въ ученіи Сократа главную причину упадка греческой культуры. Главныя причины заключаются въ томъ, что греческая жизнь была вовлечена въ водоворотъ великихъ событій, и что при той политической (если хотите—аполлоновской) формѣ, въ какой она сложилась въ видѣ маленькихъ государствъ, у нея не было благопріятныхъ условій, чтобы сохраниться при новыхъ отношеніяхъ. Съ психологической точки зрѣнія также представляется одностороннимъ допущеніе, что энергія получаетъ свои формы отъ фантазіи, и что обѣ онѣ находятъ своего учителя въ мысли. Какъ у отдѣльнаго лица, такъ и у цѣлаго рода происходитъ также и противоположное теченіе, отъ мысли черезъ образъ къ чувству и волѣ. И самъ Сократъ былъ положительной силой, образцомъ великаго, цѣльнаго характера въ конечный періодъ классической древности, въ періодъ, когда уже не надо было пѣть хоромъ, но когда го-

лось отдѣльнаго человѣка (какъ бы во вполнѣ драматизированной трагедіи) могъ свидѣтельствовать во всеуслышаніе о томъ, что онъ пріобрѣлъ отъ жизни [44]).

D. *Цѣль исторіи и соціальный дуализмъ.*

По поводу чрезмѣрнаго значенія, какое историческое образованіе получило, по мнѣнію Ницше, въ новѣйшее время, онъ восклицаетъ: „Помните о томъ, что надо жить! (Memento vivere!). Не позволяйте прошлому такъ тяготѣть надъ вами, чтобы отъ этого страдали инстинктъ, личность, искусство и мышленіе! Иначе придетъ время, когда, какъ того опасался Гезіодъ, люди будутъ рождаться сѣдыми!“

Значеніе исторіи заключается не въ томъ, въ чемъ его обыкновенно считаютъ, не въ безконечномъ процессѣ развитія, не въ судьбахъ большихъ массъ. Въ отдѣльныхъ, поистинѣ великихъ людяхъ сосредоточивается вся цѣнность исторіи; въ нихъ достигаетъ она своей цѣли, и весь долгій историческій процессъ имѣетъ лишь тотъ смыслъ, что онъ даетъ возможность и силу, необходимыя для появленія такихъ людей. Конечная цѣль человѣчества не можетъ лежать въ завершеніи исторіи, но лишь въ высшихъ экземплярахъ человѣчества. Разговоры объ историческомъ развитіи вредны и ненужны: они растрачиваютъ наши силы и возбуждаютъ массы. Народныя массы—лишь средства, или препятствія, или копіи—im Uebrigen hole sie der Teuffel und die Statistik (а въ остальномъ—побери ихъ чортъ и статистика!). Величіе основывается не на дѣйствіи массъ; лучшее и благороднѣйшее не дѣйствуетъ на массы.

Здѣсь Ницше обнаруживаетъ свой радикальный аристократизмъ (аристократическій радикализмъ — неправильное выраженіе) („Unzeitgemässe Betrachtungen“. Zweites Stück) [45]). Это—радикальный аристократизмъ въ томъ смыслѣ, что это—аристократизмъ послѣдовательный и до конца доведенный. Существительное „радикализмъ“ Ницше едва ли бы призналъ своимъ, такъ какъ онъ былъ консерваторомъ во всемъ, что касается „стада“. Тутъ приходится выбирать что-нибудь одно: нельзя быть приверженцемъ Ницше и въ то же время „радикаломъ“ въ соціальномъ и политиче-

скомъ отношеніяхъ, или даже въ церковномъ отношеніи. Изъ его послѣдователей вполнѣ ясно видѣлъ это лишь псевдонимъ Петеръ Гастъ, редактировавшій, издававшій и комментировавшій многія изъ его книгъ.

Первая мотивировка аристократизма у Ницше тѣсно связана, такимъ образомъ, съ его пониманіемъ исторіи, значеніе которой онъ хочетъ свести къ возможному минимуму, что ему, несомнѣнно, и удается, такъ какъ великій человѣкъ оказывается стоящимъ передъ нимъ во весть ростъ, вознесеннымъ надъ прошлымъ и будущимъ, не являясь ни результатомъ перваго, ни причиной или средствомъ для второго. Непослѣдовательность, однако, заключается здѣсь въ томъ, что масса должна быть не только препятствіемъ или копіей, но и средствомъ. Какой интересъ былъ бы статистикѣ „im Uebrigen" заниматься массами, если ихъ не считаютъ даже ни средствомъ, ни препятствіемъ, ни копіей,— понять трудно; точно такъ же непонятно, какое удовольствіе можетъ быть въ нихъ для дьявола, разъ онѣ не считаются даже препятствіями.—Вліяніе Шопенгауэра, отъ котораго Ницше никогда вполнѣ не освободился, скрывается за его философіей исторіи. Удивительно, что Ницше не замѣтилъ, насколько пессимистично его пониманіе исторіи, хотя онъ въ періодъ своей литературной дѣятельности старался освободиться отъ пессимизма. Поэтому, какъ видно будетъ изъ слѣдующаго, въ этомъ пунктѣ мы сталкиваемся у Ницше съ рѣзкимъ противорѣчіемъ.

Позднѣе онъ даетъ нѣсколько иную мотивировку своего аристократизма, чѣмъ указанная историко-философская и пессимистическая. Въ „Menschliches-Allzumenschliches" онъ беретъ критеріемъ мощь жизни и первоначальность культуры. Если жизнь вообще должна идти впередъ и вверхъ, то такой прогрессъ и возвышеніе могутъ быть представлены лишь высшей кастой, могущей заниматься свободнымъ трудомъ и предполагающей существованіе низшей касты, которая, какъ нѣкотораго рода циклопы, должна заниматься матеріальнымъ трудомъ, всегда представляющимъ собою болѣе или менѣе вынужденный трудъ. Лишь высшая каста имѣетъ возможность быть свободной духовно. „Высшая каста,—говоритъ Ницше въ одномъ изъ позднѣйшихъ произведеній („Antichrist", § 57),— я называю ихъ немногими,—имѣетъ, какъ совершенная, и

преимущества немногихъ, къ которымъ принадлежитъ—водворять на землѣ счастье, добро и красоту". Двѣ эти касты противоположны другъ другу. Но ихъ антагонизмъ необходимъ. Низшая каста, насколько возможно больше, должна обладать добродѣтелями машины или добродѣтелями стада. Религія, ходячая мораль и буржуазныя добродѣтели годятся для стада, но не для избранныхъ. „Я не хочу,—говоритъ Ницше („Der Wille zur Macht". Aph. 472),—слишкомъ низко оцѣнивать почтенныя добродѣтели; но величіе души несовмѣстимо съ ними".

Высшая каста есть лишь цѣль, но не средство. По мнѣнію Ницше, слѣдуетъ считать уже признакомъ испорченности и упадка, если аристократія перестаетъ смотрѣть на себя, какъ на истинный смыслъ и raison d'être общества, и не опирается на свое право, чтобы превратить безчисленное множество другихъ людей въ неполныхъ людей, въ рабовъ и въ свои орудія. Общество—лишь пьедесталъ и подмостки для избранныхъ существъ, изъ которыхъ состоитъ аристократія, подобно тому, какъ ползучее растеніе на Явѣ опирается на дубъ, чтобы достигнуть своей верхушкой свѣта и тамъ показать всѣмъ свое счастье („Jenseits von Gut und Böse". Aph. 258). Однимъ фактомъ своего существованія эта аристократія выражаетъ то, что даетъ цѣнность жизни. Но значеніе ея вовсе не въ томъ (какъ это, напр., можно сказать про аристократію, какую рисуютъ въ своихъ идеальныхъ государствахъ Платонъ и Контъ), чтобы вести впередъ и помогать другимъ сословіямъ. Напротивъ, уже почти совсѣмъ подъ конецъ („Wille zur Macht". Aph. 12) Ницше провозглашаетъ своей „основной точкой зрѣнія", что задача высшей расы заключается вовсе не въ руководствѣ низшей, но что низшая есть базисъ, на которомъ высшая раса можетъ жить ради осуществленія своихъ собственныхъ задачъ. Но и сама высшая раса имѣетъ цѣль въ будущемъ: работать для пришествія сверхчеловѣка. „О братья мои,—говоритъ Заратустра („Zarathustra". III),—въ новое благородство посвящаю я васъ: вы должны быть творцами и воспитателями, сѣятелями будущаго!.. Страну дѣтей вашихъ должны любить вы, и эта любовь пусть будетъ вашимъ новымъ благородствомъ". Такимъ образомъ въ будущемъ все-таки есть цѣль, и цѣль исторіи вовсе не достигается въ самой

аристократіи; въ границахъ высшей расы требуется образованіе новой расы, еще болѣе высшей. Проблема оказывается труднѣе, чѣмъ представлялось это съ перваго взгляда [46]).

Низшая раса, демократія, служитъ матеріальной основой, выполнительницею матеріальной работы. Демократическія учрежденія, несмотря на всю ихъ скуку, обладаютъ тѣмъ полезнымъ свойствомъ, что обуздываютъ и удерживаютъ на почтительномъ разстояніи деспотизмъ. Но какимъ образомъ можно удерживать въ извѣстныхъ границахъ низшую расу, этого мы не узнаемъ. Въ своемъ первомъ произведеніи Ницше самъ говоритъ, что нѣтъ ничего страшнѣе варварскаго рабства, научившагося смотрѣть на свое положеніе, какъ на несправедливость, и готовящагося къ мести. Но можно ли помѣшать циклопамъ придти къ самосознанію и сравнить свое положеніе съ положеніемъ высшей касты? Вѣдь, несомнѣнно, всегда будетъ легче убѣдить господъ въ томъ, что имъ нужны рабы, чѣмъ рабовъ, что имъ нужны господа. Въ этомъ случаѣ Ницше слишкомъ ужъ по-дѣтски романтиченъ или, быть можетъ, слишкомъ жестокъ. Поддержаніе милитаристическаго государства Ницше объявляетъ послѣднимъ средствомъ сохранить великую традицію высокаго и сильнаго человѣческаго типа („Wille zur Macht". Aph. 327)—выраженіе, проливающее свѣтъ на внутреннюю связь Ницше съ современными нѣмецкими условіями. Его другъ Петеръ Гастъ превозноситъ милитаризмъ (такого рода вещи надо передавать непремѣнно по-нѣмецки!), какъ „herrlichste, straffste, männlichste Einrichtung unserer plebejisch - und merkantilistisch effeminierten Zeit („великолѣпнѣйшее, наиболѣе мощное и мужественное учрежденіе нашего плебейски и меркантильно изнѣженнаго времени").—Просвѣщеніе народа—зло, такъ какъ оно дѣлаетъ низшую расу мало склонной считать себя средствомъ или копіей!

Но для сохраненія высшей расой своего положенія съ ея стороны требуются усиленная работа и большое самообладаніе. Знать должна регулировать свою жизнь извѣстнымъ образомъ, чтобы уваженіе къ ней сохранилось. Высшіе классы не должны даже и жить такъ, какъ простой народъ. Они должны жить умѣренно и безъ показной пышности. Позолоченная грубость и глупая надутость подрываютъ уваженіе къ культурѣ. Равнымъ образомъ опасно

внезапное обогащеніе безъ труда и дурное распредѣленіе собственности („Menschliches-Allzumenschliches"). Поэтому требуется также и осмотрительность, благодаря которой высшая каста или раса не можетъ жить только для себя. Она должна „управлять" собою, а, быть можетъ, также и другими кастами.

Не легко понять, почему величіе можетъ стать меньше, если великіе люди будутъ выполнять какую-нибудь функцію. Какъ будто достоинство и цѣнность силы могутъ пострадать отъ того, что сила находитъ себѣ примѣненіе! Тамъ, гдѣ есть дѣйствительно избытокъ силы, тамъ, несомнѣнно, будетъ и способность съ ея стороны быть одновременно и цѣлью, и средствомъ, и притомъ въ высокомъ стилѣ. И въ широтѣ дѣятельности мы имѣемъ единственный критерій силы.

Въ этомъ пунктѣ мы находимъ коренное различіе между Ницше и Гюйо. Они согласны оба относительно важнаго значенія мощи и бьющей черезъ край полноты жизни. Она составляетъ предметъ вѣры ихъ обоихъ. Въ своихъ экземплярахъ книгъ Гюйо Ницше снабдилъ соотвѣтствующія мѣста замѣтками на поляхъ, выражающими согласіе и одобреніе. Но когда Гюйо видитъ въ инстинктивномъ расширеніи и распространеніи жизни основу преданности и симпатіи, какъ къ людямъ, такъ и къ идеямъ, Ницше въ своихъ замѣчаніяхъ протестуетъ, а при повтореніи этой мысли пишетъ на поляхъ: „idée fixe!" Самъ же онъ истолковываетъ инстинктивную потребность въ дѣятельности, обусловленную избыткомъ силы, какъ „волю къ власти", или лучше, какъ потребность проявлять свою власть надъ другими. Вмѣстѣ съ Ларошфуко онъ желаетъ свести всѣ чувствованія и стремленія къ эгоизму; и эгоизмъ онъ понимаетъ въ особенности, какъ стремленіе къ проявленію власти (Macht auslassen) [47]). Несомнѣнно, Гюйо былъ правъ, разсматривая это непроизвольное, инстинктивное стремленіе и потребность, какъ нѣчто болѣе глубокое, чѣмъ противорѣчіе между эгоизмомъ и альтруизмомъ. Ницше здѣсь болѣе догматиченъ, чѣмъ французскій философъ.

Наибольшее противорѣчіе въ соціальномъ дуализмѣ проявляется тогда, когда отъ низшей касты требуются восхищеніе и почтеніе передъ культурой, съ которой она не имѣетъ никакого соприкосновенія. Какъ можетъ стадо питать уваженіе къ великимъ явленіямъ, если между ними нѣтъ ника-

кой духовной связи?—Карлейль былъ въ этомъ случаѣ болѣе правъ, чѣмъ Ницше, когда („Past and Present". I, 5) по поводу выраженія „аристократія таланта" замѣтилъ: „истинный взглядъ на талантъ предполагаетъ истинное почтеніе къ таланту и—о небо!—предполагаетъ многое другое". Это „многое другое" Ницше преспокойно оставляетъ въ сторонѣ, будучи охваченъ „паѳосомъ разстоянія".

Е. *Возстаніе рабовъ въ морали.*

Соціальный дуализмъ, по мнѣнію Ницше, не только справедливъ и желателенъ, но и естественъ. Онъ находитъ себѣ объясненіе въ историческомъ происхожденіи морали („Genealogie der Moral"). Моральныя понятія и обозначенія происходятъ отъ господствующихъ, сильныхъ и счастливыхъ и выражаютъ ихъ чувство счастья и самосознанія по контрасту и въ противоположность слабымъ и безсильнымъ. „Добрые" были первоначально знатными, могучими, высокими. „Добрый" значитъ „первостепенный"; напротивъ того, это понятіе вначалѣ не имѣло ничего общаго съ неэгоистическими дѣйствіями. Высшая культура начинается часто съ того, что сильная раса побѣждаетъ слабую, вслѣдствіе чего возникаетъ между ними пропасть, дающая возможность высшей расѣ чувствовать свое преимущество и превосходство. Политическое понятіе превосходства становится понятіемъ духовнаго превосходства.

Ревностное изученіе Ѳеогнида, которымъ занимался Ницше въ ранней юности, оставило въ немъ свои слѣды. У Ѳеогнида, аристократа до мозга костей, изгнаннаго изъ своего родного города Мегары, „добрые" значитъ „аристократы", а „злые"—люди изъ народа. Кромѣ того, историческими примѣрами для Ницше служатъ переселеніе народовъ, Возрожденіе и Наполеонъ. Возможно, что и впечатлѣнія дѣтства оказали свое вліяніе. Его родной городъ Наумбургъ былъ бюрократическимъ центромъ провинціи, и самодовольство тайныхъ совѣтниковъ было первымъ видомъ „знатности", съ которымъ познакомился будущій апостолъ духовной аристократіи. Во всякомъ случаѣ характерно, что онъ разсматриваетъ и изслѣдуетъ отчужденность между

высшей и низшей кастами лишь съ одной стороны и вовсе не думаетъ о томъ, какъ эта отчужденность дѣйствуетъ на другую сторону,—какія чувства страха и почтенія, довѣрія и восхищенія могутъ возбуждать величественные и сіяющіе образы. А между тѣмъ именно съ этой стороны ведутъ свое историческое происхожденіе моральныя представленія [48]). Да и для самого Ницше было бы послѣдовательнѣе всего допустить это, такъ какъ „благородныя“ натуры, согласно его пониманію, должны покоиться на самихъ себѣ, жить изъ самихъ себя, безъ всякихъ реактивныхъ чувствъ. Поэтому непослѣдовательно вырабатывать себѣ какія-то понятія относительности или приходить къ сознанію разницы между двумя кастами. Впрочемъ, господствующая раса еще до завоеванія должна была составлять нѣкоторое общество, и внутри послѣдняго должны были создаться моральныя представленія на основѣ оцѣнки качествъ (напр., мужества), представлявшихъ наибольшую цѣнность для этого общества.

Естественная оцѣнка жизни, исходившая отъ сильныхъ и счастливыхъ, у которыхъ воля къ власти могла проявляться свободно, по мнѣнію Ницше, теперь ниспровергнута путемъ возстанія рабовъ въ морали, отъ котораго страдаетъ еще и наша культура. Возстаніе это вызвано было особенно іудеями, народомъ, называвшимъ себя избраннымъ, хотя Тацитъ съ бо̀льшимъ правомъ замѣтилъ, что они были рождены для рабства; ихъ пророки провозглашали, что быть богатымъ и могущественнымъ значитъ быть безбожнымъ и злымъ. Слово „міръ“ стало словомъ поношенія, а бѣдность и страданія превозносились. Непосредственное продолженіе и полное развитіе такое направленіе нашло въ древнемъ христіанствѣ. Въ особенности въ откровеніи Іоанна можно прослѣдить и замѣтить ненависть безсилія. Объявлена была война между Іудеей и Римомъ, между слабостью и силой. Свобода, гордость и духовное самоопредѣленіе принесены были въ жертву. Въ особенности Павелъ былъ выразителемъ этого теченія. Апостолы не поняли смерти Іисуса, представлявшей собою великое свободное дѣяніе; они превратили ее въ искупительную жертву, въ апоѳеозъ страданія.—Въ своихъ позднѣйшихъ произведеніяхъ Ницше, говоря о христіанствѣ, такъ поноситъ его, что его сестра

объясняетъ это лишь злоупотребленіемъ хлорала съ его стороны въ послѣдній годъ передъ катастрофой.

По мнѣнію Ницше, возстаній рабовъ въ морали было не одно, а нѣсколько. До христіанства уже буддизмъ и ученіе Сократа являются такими возстаніями, лишь болѣе благороднаго типа. Позднѣе реформація была возстаніемъ рабовъ противъ благородной свѣтскости католической церкви и Возрожденія; мало того, свободомысліе, революція, демократія и естествознаніе (являющееся демократизаціей науки въ силу своего принципа всеобщей закономѣрности!) были такого же рода возстаніями. Все въ большей и большей степени расширяетъ Ницше понятіе „возстаніе рабовъ въ морали"; послѣ того, какъ онъ разъ обратилъ на него вниманіе, оно становится для него idée fixe, и онъ примѣняетъ его къ самымъ различнымъ, совершенно противоположнымъ внутренно, историческимъ явленіямъ.—Если гдѣ и можно найти доказательства болѣзни Ницше въ его идеяхъ, такъ это здѣсь, гдѣ онъ самъ подрубаетъ сукъ, на которомъ сидитъ.

Одного не замѣтилъ Ницше, а именно, что „жизнь" богато и мощно кипитъ у тѣхъ, кого онъ называетъ рабами. Первобытное христіанство представляетъ собою почти то самое, что Ницше называетъ діонисіевымъ движеніемъ,—духовный взрывъ, частью въ формѣ экстаза, выраженіе великой тоски и excelsior! И роль, аналогичную той, какую играли Дельфы по отношенію къ вакхическимъ празднествамъ, сыграла іерархія и церковная организація, преграждая теченіе могучаго потока,—правда, не всегда на аполлоновскій манеръ, несмотря на благородство, какимъ была проникнута, въ глазахъ Ницше, организованная іерархія.—Подобныя же замѣчанія можно сдѣлать и относительно другихъ „возстаній".

Обоснованіе своей теоріи возстанія рабовъ Ницше нашелъ въ мнимомъ наблюденіи, будто счастливые—лучшіе люди, чѣмъ несчастные. Счастливые живутъ изъ самихъ себя, самопроизвольно, инстинктивно развиваютъ свою дѣятельность, какъ изнутри опредѣленную и обусловленную активность. Имъ не нужно ни ненависти, ни искаженія, такъ какъ они независимы. Дѣятельность несчастныхъ обусловлена извнѣ, она—реактивнаго характера; зависть, недовѣріе, ненависть и обманъ близки имъ, ибо они находятся

въ подчиненіи. Счастливые говорятъ—да, несчастные—нѣтъ. Конечно, нельзя отрицать, что, когда активныя или счастливыя натуры проявляютъ свою власть такимъ образомъ, что она доставляетъ окружающимъ страданіе, то забвеніе для нихъ легче, чѣмъ для тѣхъ, надъ кѣмъ они проявляли свою власть. Но непослѣдовательно признавать столь большую роль за презрѣніемъ въ психологіи счастливыхъ, ибо оно—чувство чисто реактивное.

Но указанное обоснованіе не является окончательнымъ. Рѣшающее обоснованіе соціальнаго дуализма и теоріи возстанія рабовъ Ницше находитъ—что также замѣчательно—въ принципѣ пользы и благополучія.

F. *Философское обоснованіе соціальнаго дуализма.*

Ницше часто называетъ себя безнравственнымъ и заявляетъ, что хочетъ упразднить всякую мораль; одну изъ своихъ книгъ онъ даже озаглавилъ: „По ту сторону добра и зла". Изъ предыдущаго, однако, ясно, что онъ желаетъ ниспровергнуть лишь рабскую мораль. Въ одномъ мѣстѣ онъ говоритъ даже (напоминая извѣстную эпиграмму Шиллера), что желаетъ упразднить мораль „изъ моральныхъ соображеній". Онъ стремится къ переоцѣнкѣ, но для этого опять-таки требуется критерій, принципъ, который естественно долженъ служить выраженіемъ основной цѣнности.

Если мы спросимъ, каковъ же этотъ принципъ оцѣнки, то найдемъ нѣчто удивительное: это принципъ благополучія (das menschliche Gedeihen, см. предисловіе къ „Genealogie der Moral"). Основной вопросъ, который задаетъ себѣ Ницше, таковъ: служила ли прежняя моральная оцѣнка къ благополучію человѣческаго рода или нѣтъ? Главная его точка зрѣнія въ томъ, является ли то или иное дѣйствіе или личность выраженіемъ повышенія или пониженія жизненной силы и мощи. И онъ ставитъ себѣ—правда, нѣсколько поздно—задачу сгруппировать моральныя оцѣнки въ послѣдовательный іерархическій рядъ, въ зависимости отъ количества и объема жизненной силы (Zahl-und Maas-Scala der Kraft. „Wille zur Macht". Aph. 353). Къ сожалѣнію, онъ былъ такъ увлеченъ своими декламаціями противъ возстанія рабовъ и противъ „стада", что ему не удалось

серьезно заняться разрѣшеніемъ этой задачи и придать болѣе опредѣленную форму своему такъ называемому моральному натурализму („Wille zur Macht". Aph. 192).

Рѣчь идетъ здѣсь о діонисіевой оцѣнкѣ — этикѣ мощи и радости жизни. Всю эту огромную свѣтовую и красочную скалу счастья, идущую, начиная отъ великихъ вершинъ радости, гдѣ человѣкъ чувствуетъ себя обожествленнымъ и какъ бы самооправданіемъ природы, вплоть до здоровой радости крестьянъ и полу-людей, полу-животныхъ,—греки, не безъ благодарнаго благоговѣнія посвященныхъ, называли: Діонисій! („Wille zur Macht". Aph. 482).

Такимъ образомъ, необходимо создать счастье, соотвѣтствующее данной ступени жизни. И утилитарная этика, столь часто поносимая Ницше, можетъ—не считая нѣкоторыхъ чертъ „благородства и знатности", скрывающихъ неразрѣшенныя проблемы—перейти цѣликомъ въ это воззрѣніе Ницше, тѣмъ болѣе, что онъ открыто заявляетъ, что дѣло идетъ здѣсь не о счастьѣ какихъ-нибудь отдѣльныхъ единицъ или кастъ, но что требуемое мѣстное развитіе жизни и счастья требуется для всего рода—nur des Gesammt-Lebens Willen. Лишь въ интересахъ цѣлаго можно признавать цѣнность за самосохраненіемъ отдѣльныхъ единицъ; собственно говоря, понятіе индивида, отдѣльной единицы, въ томъ видѣ, какъ оно истолковывалось до сихъ поръ, основывалось на заблужденіи („Götterdämmerung". Aph. 33).

Соціальный дуализмъ и вся мораль господъ находятъ въ этомъ свое послѣднее обоснованіе. Господа и сверхчеловѣки имѣютъ цѣль не только въ самихъ себѣ; послѣдняя ихъ оцѣнка основывается на томъ, служатъ ли они къ возвышенію жизни рода, т. е. вносятъ ли они что-либо въ развитіе человѣческой жизни.— Ученикъ и истолкователь Ницше, Петеръ Гастъ, допускаетъ, что его учитель былъ въ извѣстномъ смыслѣ утилитаристъ; отъ обычнаго утилитаризма онъ отличается, однако, тѣмъ, что послѣдній имѣетъ въ виду лишь ближайшую пользу (Но гдѣ существуетъ такой обычный утилитаризмъ—не указывается, къ сожалѣнію. Утилитаризмъ во всѣхъ его формахъ требуетъ, чтобы результаты нашихъ поступковъ прослѣживались насколько возможно далеко).

Конечно, весьма возможно, что благо рода могло потребовать рѣзкой противоположности между господами и ра-

бами, хотя трудно понять, какъ такая противоположность могла установиться на той стадіи развитія, на которой стояла Западная Европа. Серьезной попытки доказать это не было сдѣлано. Стюартъ Милль въ свое время и съ точки зрѣнія своего демократическаго міросозерцанія сдѣлалъ гораздо болѣе серьезную попытку показать необходимость индивидуальной свободы, индивидуальныхъ особенностей и величія, чѣмъ Ницше, желавшій, со своей аристократической точки зрѣнія, доказать необходимость рабскаго состоянія. И—несмотря на это—Ницше съ презрѣніемъ отзывается о Миллѣ и другихъ англійскихъ изслѣдователяхъ, которымъ, если принимать во вниманіе строгость и методичность изслѣдованія, онъ недостоинъ былъ развязать ремни у ногъ.

Во всякомъ случаѣ, одно можно установить вполнѣ точно: допустимо, что соціальный дуализмъ лучше всего могъ бы послужить для развитія человѣческаго рода; но немыслимо, ибо самопротиворѣчиво, видѣть послѣднюю цѣль исторіи въ отдѣльныхъ индивидахъ или кастахъ и въ то же время въ благѣ всего рода.

Впрочемъ, въ конечныхъ, рѣшительныхъ пунктахъ Ницше—не философъ, но поэтъ. То, чего онъ не могъ достигнуть въ своемъ мышленіи, представлялось ему видѣніемъ, поэтическимъ образомъ будущаго, и къ нему-то мы обратимся сейчасъ, чтобы узнать его послѣднее слово [49]).

G. *Послѣднее „да“ и смерть Заратустры.*

Къ этой мысли или къ мечтѣ о будущемъ, стоящимъ въ столь рѣзкомъ противорѣчіи съ тѣмъ, что онъ передъ тѣмъ или одновременно съ этимъ отстаивалъ въ качествѣ полемиста, влечетъ Ницше дѣйствіе по контрасту, сильное желаніе совершенно побороть и преодолѣть воззрѣніе на жизнь, къ которому онъ пришелъ въ ранней юности подъ вліяніемъ Шопенгауэра и Вагнера. Какъ полемистъ, Ницше реагируетъ противъ своихъ современниковъ; въ своихъ мечтахъ онъ реагируетъ противъ самого себя и не можетъ найти достаточно сильныхъ выраженій, чтобы проявить эту реакцію. Форма мысли оказывается здѣсь уже недостаточной; но зато въ его распоряженіи есть высокая,

полная могучаго настроенія, поэзія. Теперь онъ снова возвращается къ основной мысли, встрѣчающейся въ его юношескомъ произведеніи о происхожденіи трагедіи. Жизнь должна быть возвеличена и превознесена. Потребность жизни выражается въ видѣ воли къ власти, и эта воля можетъ и должна быть такъ сильна и могущественна, чтобы избрать даже боль и страданіе—и не только, какъ средство, избрать повтореніе жизни, той самой жизни, которую она уже разъ испытала, со всѣми ея страданіями и болью.

Заратустра, пророкъ, собралъ у себя на высотѣ, въ своей горной пещерѣ, высшихъ людей, страдавшихъ отъ непризнанія и преслѣдованія со стороны демократической толпы. Онъ объявляетъ имъ, что жить будетъ для нихъ все хуже и труднѣе, что все больше и больше ихъ будетъ погибать. Дѣло идетъ не о сохраненіи существованія человѣка, но о пришествіи сверхчеловѣка. Въ человѣкѣ мы должны любить лишь его переходъ къ сверхчеловѣку и его гибель для этой цѣли. Тутъ заняты творческой работой такія великія, далекія и высшія силы, что нѣтъ ничего удивительнаго, если онѣ разрушатъ хрупкій сосудъ, въ которомъ онѣ проявляютъ свою дѣятельность. Состраданіе къ этимъ высшимъ людямъ — послѣдній грѣхъ Заратустры („Also sprach". IV).

Что же такое сверхчеловѣкъ? Это форма жизни, стоящая въ такомъ же отношеніи къ человѣку, какъ послѣдній къ обезьянѣ. Пришествіе его—смыслъ существованія земли (der Sinn der Erde). Это новый типъ жизни, которому суждено осуществиться, и слово „сверхчеловѣкъ" выражаетъ собой понятіе или символъ этого типа. Въ осуществленіи этого типа человѣчество, когда на пути его развитія наступитъ великій полдень, будетъ видѣть свою надежду и свою задачу. Такимъ образомъ, цѣль исторіи оказывается лежащей въ будущемъ, и очень отдаленномъ, противъ чего Ницше прежде такъ энергично протестовалъ. Онъ уже не признаетъ больше, что исторія достигла своей цѣли въ величіи прошлаго; онъ больше, чѣмъ прежде, живетъ надеждой, перспективами будущаго. Но что въ особенности важно: указанія, какія даетъ Ницше въ своихъ положительныхъ взглядахъ, относительно новаго жизненнаго типа, идутъ въ другомъ направленіи, чѣмъ его изложеніе морали

господъ. Онъ требуетъ теперь уже не просто силы и мощи, но возвышенной любви къ человѣчеству. Даже въ христіанствѣ онъ находитъ теперь слишкомъ мало любви, потому что оно призывало скорбь на головы смѣющихся. Лишь только Ницше начинаетъ развивать свой положительный идеалъ, удаляясь отъ своихъ реактивныхъ настроеній, какъ понятіе сверхчеловѣка мѣняетъ у него свой характеръ. Прежде всего это можно замѣтить на самомъ Заратустрѣ. Послѣ того, какъ онъ убѣдилъ высшихъ людей согласиться съ его основною мыслью, ему чудится, что великій полдень близокъ. Теперь онъ уже не можетъ остаться у себя на высотѣ, въ своемъ горномъ уединеніи. Онъ освѣщаетъ, подобно солнцу, своимъ свѣтомъ міръ. „Ты, высокое свѣтило,— обращается онъ къ солнцу,—ты, великій глазъ счастья, что стало бы съ твоимъ счастьемъ, если бы тебѣ некому было свѣтить“ („Also sprach Zarathustra. IV. „Das Zeichen“). „Еще разъ хочу я внизъ, къ людямъ. Среди нихъ погибну я; умирая, одарю я ихъ своимъ самымъ богатымъ даромъ. У солнца научился я этому, когда заходитъ оно, безконечно богатое: золотомъ сыплетъ оно тогда въ море изъ своего неисчерпаемаго богатства, такъ что даже бѣдный рыбакъ гребетъ тогда золотымъ весломъ. Самъ я видѣлъ это однажды и не могъ насытиться слезами при этомъ зрѣлищѣ“ („Also sprach Zasathustra“. III. „Von alten und neuen Tafeln“). Теперь Заратустра ненавидитъ свою собственную ненависть. „Благословляющимъ сталъ я и утверждающимъ! Долго боролся я и былъ борцомъ, прежде чѣмъ руки мои стали свободны для благословенія“ (Ibid. „Vor Sonnenaufgang“).—Здѣсь несомнѣнно воля къ власти выражается совершенно иначе, чѣмъ тамъ, гдѣ у Ницше говоритъ презрѣніе къ стаду. И къ этой высшей точкѣ зрѣнія приводитъ Ницше само стремленіе къ жизни, стремленіе изгнать пессимизмъ изъ всѣхъ угловъ и закоулковъ. Здѣсь мы видимъ полное развитіе основной мысли Ницше.

И вотъ, когда Заратустра вполнѣ постигъ цѣль жизни и свою истинную задачу, онъ запѣваетъ свою полуночную пѣснь. Эту пѣснь (ее Ницше называетъ „самою одинокою пѣснью, которая когда-либо была написана“) Ницше написалъ однажды ночью на Piazza Barbarina въ Римѣ; въ своемъ произведеніи онъ относитъ ее къ полночному бо

часовъ, когда Заратустра сидитъ у своей пещеры. Въ этихъ строфахъ чувствуются такая цѣльность настроенія и такая всеобъемлющая мысль, которыми онъ никогда не былъ въ состояніи овладѣть и которыхъ никогда не могъ вполнѣ выразить. Здѣсь онъ приблизился, насколько возможно, къ великому, концентрированному выраженію полнаго одушевленія покорности и взятой съ бою надежды.

O Mensch! gib acht!
Was spricht die tiefe Mitternacht?
Ich schlief, ich schlief,—
Aus tiefem Traum bin ich erwacht:
Die Welt ist tief,
Und tiefer, als der Tag gedacht.
Tief ist ihr Weh—
Lust—tiefer noch als Herzeleid.
Weh spricht: vergeh!
Doch alle Lust will Ewigkeit,—
Will tiefe, tiefe Ewigkeit.

(Прислушайся, о человѣкъ, что говоритъ глубокая полночь? Я спалъ, я спалъ... Я пробужденъ изъ глубокаго сна. Міръ глубокъ, глубже, чѣмъ думалъ день. Глубока его скорбь, радость же еще глубже, чѣмъ сердечное горе. Скорбь молвитъ: прейди! Но всякая радость жаждетъ вѣчности, глубокой, глубокой вѣчности).

Путемъ скорби, страданій, сомнѣній и презрѣнія пришелъ Ницше къ глубокой вѣрѣ въ жизнь. Здѣсь въ поэтической формѣ онъ высказываетъ мысль, близкую къ той старой біологической теоріи, что чувство удовольствія есть выраженіе мощи и прогресса жизни. И въ каждомъ движеніи удовольствія и радости жизни онъ видитъ волю къ сохраненію и продолженію жизни.

Но эта послѣдняя мысль, о волѣ къ сохраненію жизни, принимаетъ у Ницше странную форму. Эта воля становится однимъ и тѣмъ же съ волей къ повторенію жизни. Ницше представлялось въ концѣ концовъ естественной необходимостью, что все происходящее теперь должно повториться совершенно въ той же формѣ въ будущемъ. Онъ исходитъ изъ того положенія, что міръ состоитъ изъ опре-

дѣленнаго числа элементовъ, такъ что лишь опредѣленное, конечное число комбинацій оказывается возможнымъ. Разъ оно исчерпано, должно наступить повтореніе. Жизнь міра—круговое движеніе, уже раньше безконечно повторявшееся и имѣющее повториться безконечное число разъ въ будущемъ [50]).—Когда эта мысль въ первый разъ представилась Ницше, онъ былъ охваченъ ужасомъ. Такъ какъ онъ считалъ ее естественно-научной необходимостью, то она подвергала его оптимизмъ большому испытанію. Теперь приходилось выбирать и принимать не только скорбь, но снова и снова перестрадать все, что было уже выстрадано. Тѣмъ ярче было его побѣдное ликованіе, когда онъ преодолѣлъ страхъ передъ вѣчнымъ возвращеніемъ, и въ этой побѣдѣ онъ нашелъ высшую степень утвержденія жизни, какая вообще только была возможна. Интересно, какъ сходится здѣсь Ницше съ Киркегоромъ, для котораго возвращеніе и повтореніе жизни было также пробнымъ камнемъ силы и серьезности жизни. Положеніе Киркегора, что „тотъ, кто желаетъ повторенія,—тотъ истинный человѣкъ", представляетъ одно изъ главныхъ положеній Ницше. Эта мысль—основная въ книгѣ Заратустры, гдѣ она, однако, часто скрадывается тѣмъ, что впередъ выдвигаются афоризмы, стоящіе въ менѣе ясной связи съ нею. Еслибы Ницше довелъ свою книгу вполнѣ до конца, то идея ея выступила бы съ большей ясностью.

Эту мысль о вѣчномъ возвращеніи Заратустра впервые возвѣщаетъ высшимъ людямъ, собравшимся у его пещеры въ горахъ. Послѣ нѣкотораго сопротивленія онъ заставляетъ ихъ сродниться съ нею, такъ что даже „безобразнѣйшій человѣкъ" восклицаетъ: „War D a s—Das Leben?—Wohlan, noch einmal!" („Такъ э т о была жизнь? Ну, такъ—еще разъ!") Послѣ этого Заратустра спускается внизъ, чтобы возвѣстить массѣ условія жизни. Онъ собираетъ людей на праздникъ и даетъ имъ новые законы. Устанавливается іерархія, въ основѣ которой лежатъ дѣйствительныя жизненныя цѣнности. Борьба кастъ теперь счастливо закончена. Задачей касты господъ ясно признается—создать къ себѣ глубокое, безусловное довѣріе среди подвластныхъ. Ненависть къ демократической нивеллировкѣ имѣла свое время; теперь оно прошло. И вотъ Заратустра приближается къ выполненію

своей собственной задачи. Прежде всего онъ возвѣщаетъ людямъ великую надежду на пришествіе сверхчеловѣка, возможное при осуществленіи новыхъ оцѣнокъ. Затѣмъ наступаетъ великая, страшная минута, когда Заратустра говоритъ людямъ, что все должно возвратиться. Но теперь эту мысль въ состояніи перенести уже не только онъ самъ, но и люди.

Когда онъ спрашиваетъ ихъ: „хотите ли вы всего еще разъ?"—всѣ отвѣчаютъ: „да", и Заратустра умираетъ отъ радости (См. отрывки 5-ой и 6-ой части „Also sprach Zarathustra". Werke, XII, стр. 321 и сл.).

Въ поэтической формѣ Ницше снова вернулся здѣсь къ соціальному дуализму и морали господъ. Объ этомъ свидѣтельствуетъ уже одно то, что Заратустра спускается внизъ со своихъ высотъ, чтобы возвѣстить народной массѣ высшія истины; здѣсь же заключается и признаніе того, что борьба кастъ закончилась. Теперь родъ человѣческій имѣетъ одну общую цѣль.

Нельзя отрицать, что Ницше подвергаетъ нашу вѣру въ жизнь суровому испытанію. Вѣдь можно крѣпко вѣрить въ жизнь, не желая, однако, повторенія прежнихъ глупостей или нелѣпостей и возвращенія прежнихъ страданій. Но нѣтъ и никакихъ основаній допускать безусловное повтореніе и возвращеніе жизни. Опытъ не даетъ намъ на него указаній, и чѣмъ больше наше познаніе углубляется въ бытіе, тѣмъ болѣе кажется оно намъ неисчерпаемымъ; постоянно открываются въ немъ новыя многообразія и дальнѣйшія возможности. Всякое борющееся пониманіе жизни—а всякое пониманіе жизни, не закрывающее глаза на дѣйствительность, должно быть борющимся—должно давать главное мѣсто мысли о новомъ и невѣдомомъ, представляющемся то въ видѣ угрожающей намъ опасности, то въ видѣ возбуждающей насъ задачи, то въ видѣ манящей надежды. Ничто не говоритъ намъ о такой ограниченности бытія, чтобы ограниченное число формъ существованія должно было вѣчно смѣнять другъ друга. Поэтому нашей вѣрѣ въ жизнь не надо проходить черезъ тотъ огонь чистилища, который уготовалъ намъ Ницше въ своемъ діонисіевомъ экстазѣ.

Подобно тому, какъ раньше онъ дошелъ до крайности

въ своемъ настроеніи, исполненномъ дисгармоніи и презрѣнія, точно также и въ своихъ заключительныхъ мысляхъ онъ довелъ до высшей точки свою реакцію противъ пессимизма. Всюду экспансивность чувства у него господствуетъ надъ мыслью. Ницше принадлежитъ исторіи философіи не по научной разработкѣ проблемъ, но по полной, глубокой страсти формѣ и часто геніальному пафосу, съ какимъ выражаются у него взаимно противорѣчащія точки зрѣнія, выдвигаясь такимъ образомъ ярко и рѣзко. Значеніе его чисто симптоматическое. Онъ заставилъ насъ быть свидѣтелями внутренней драмы души, глубоко и сильно чувствовавшей тенденціи эпохи и жизни.

III. Рудольфъ Эйкенъ.

Послѣ цѣлаго ряда подготовительныхъ работъ (особенно „Единства духовной жизни", 1888 и „Борьбы за духовное содержаніе жизни", 1896) этотъ мыслитель (род. въ 1846 г.), живущій въ Іенѣ, старинномъ очагѣ идеализма, высказался въ своемъ произведеніи „Der Warheitsgestalt der Religion" (1901) по поводу религіозной проблемы.

Эйкенъ не имѣетъ въ виду дать въ немъ религіозно-философскую систему. По его мнѣнію, таковая пока невозможна, вслѣдствіе неясности и неопредѣленности отношеній, господствующихъ въ религіозной области. „При анархіи, господствующей въ духовной жизни нашего времени, нѣтъ возможности остановиться на какомъ-нибудь прочномъ и общепризнанномъ пунктѣ; всякое обсужденіе болѣе глубокаго характера должно восходить къ самымъ основамъ и отъ нихъ же начинать постройку новаго зданія. Поэтому и мы должны были, исходя изъ общаго обсужденія человѣческаго бытія, лишь шагъ за шагомъ продвинуться къ такому пункту, гдѣ возникаетъ проблема религіи, чтобы затѣмъ оказаться уже въ скоромъ времени центромъ всѣхъ стремленій найти душу и смыслъ нашего существованія". Авторъ называетъ себя ищущимъ и обращается къ ищущимъ. Въ современности онъ находитъ большую тоску по религіи, связанную съ яснымъ сознаніемъ недостаточности современной формы религіи. Новый жизненный типъ, который такъ отстаивало Возрожденіе, и начатая имъ работа мысли удалили насъ отъ христіанства. Но величественная культура, послужившая воплощеніемъ этому новому жизненному типу и новому мышленію, запуталась во внутреннія противорѣчія, и вѣра въ ея достаточность была также поколеблена. Поэтому является мысль, нѣтъ ли въ религіи такихъ элементовъ, которые не могутъ и не должны быть утрачены. Чувствуется отсутствіе великой цѣли, которая не только могла бы освѣщать всю сферу че-

ловѣческой жизни вообще, но и возвышала бы отдѣльнаго человѣка надъ его часто мелочными жизненными условіями и отношеніями. Вдобавокъ къ этому на первый планъ снова выдвигаются жизненныя загадки, признанныя было разрѣшенными или по крайней мѣрѣ забытыми. Чувствуется рѣзкое противорѣчіе между духовными задатками человѣка и его дѣйствительнымъ положеніемъ. Все это приводитъ къ борьбѣ между религіей и культурой.

Но ни религія сама по себѣ, ни культура не обладаютъ средствами для окончательнаго рѣшенія этой борьбы. Рѣшена она можетъ быть лишь такимъ путемъ, что какъ въ религіи, такъ и въ культурѣ мы должны различать вѣчное и преходящее, необходимое и непріемлемое. Необходимо произвести пересмотръ коренныхъ условій нашей духовной жизни, и такой пересмотръ—дѣло философіи. Это не значитъ, что послѣдняя можетъ конструировать религію. Религія есть нѣчто фактическое, выраженіе реальнаго бытія, которое можетъ быть обнаружено, если оно существуетъ, но не можетъ быть искусственно создано. Но такъ какъ здѣсь рѣчь идетъ объ обнаруженіи духовнаго факта, то это вовсе не такъ просто; необходима духовная работа, чтобы найти для религіи соотвѣтствующее мѣсто въ общей связи жизни. Философія въ этомъ случаѣ можетъ указать только возможности, претворяющіяся въ дѣйствительность лишь при посредствѣ великихъ личностей и часто съ глубокими переворотами въ человѣческихъ отношеніяхъ. Но если выяснится, что религія тѣсно связана съ самой глубокой основой нашего бытія, то каждое покушеніе на нее и каждая попытка критики могутъ лишь послужить къ обнаруженію ея вѣчнаго, самаго глубокаго ядра.

Проблема обусловливается тѣмъ положеніемъ, какое духовная жизнь занимаетъ въ бытіи вообще. Сохраненіе и развитіе этой жизни предполагаютъ, что позади и по ту сторону духовныхъ процессовъ, данныхъ намъ въ опытѣ, существуетъ вѣчный, объединенный глубокою связью духовный міръ („духовная субстанція“, „душевная неизмѣнность“), заключающій въ себѣ возможности новыхъ формъ и результатъ уже развившихся. Духовная жизнь должна быть чѣмъ-то бо́льшимъ, чѣмъ явленіе,—слѣдовательно бо̀льшимъ того, что можетъ намъ обнаружить пси-

хологія. Она должна носить въ себѣ вѣчный принципъ. Необходимо прибѣгать не только къ психологическому, но и къ метафизическому изслѣдованію. Съ такой точки зрѣнія сущность и цѣнность составляютъ одно, такъ какъ высшимъ объектомъ такого изслѣдованія является именно цѣнное ядро бытія. Лишь съ помощью такого разсмотрѣнія мы въ состояніи найти центральное содержаніе жизни.

Древняя культура придавала слишкомъ большое значеніе формѣ; культура, созданная Возрожденіемъ, придавала слишкомъ большое значеніе силѣ. Истинная культура, носящая религіозный характеръ, выставляетъ „развитіе сущности“ въ противоположность какъ „развитію формы“, такъ и „развитію силы“. Какъ форма, такъ и сила должны служить цѣнному содержанію. Одно развитіе формы приводитъ къ застыванію, неподвижности въ пластическихъ произведеніяхъ искусства, въ которыхъ, яко бы, нашло себѣ выраженіе „вѣчное“. Образованіе силы приводитъ къ непрестанному движенію, такъ что всякая сущность разрушается. Напротивъ того, образованіе сущности устанавливаетъ непрерывное взаимодѣйствіе между вѣчностью и временемъ, такъ какъ вѣчныя возможности путемъ творческой дѣятельности претворяются во времени въ дѣйствительность, а результатъ этой творческой дѣятельности сохраняется въ формѣ вѣчности. Сохраненіе даннаго и созданіе новаго содержанія должны идти рука объ руку, чтобы мы могли пробиться къ истинной дѣйствительности“.—Ходъ мыслей, приводящій къ признанію необходимости и возможности „образованія сущности“, Эйкенъ называетъ ноологическимъ (отъ νοῦς, разумъ, духъ, который неоплатоники ставили выше ψυχή, души), и противопоставляетъ его психологическому способу разсмотрѣнія, занимающемуся лишь данной въ опытѣ жизнью сознанія. По его мнѣнію, онъ не говоритъ здѣсь ничего новаго, повторяя лишь старую истину, указанную уже Кантомъ въ его различеніи логическаго, этическаго и эстетическаго способа разсмотрѣнія съ одной и эмпирико-психологическаго съ другой. Здѣсь значимость или цѣнность противополагаются дѣйствительности, но такимъ образомъ, что значимость признается въ концѣ концовъ высшей дѣйствительностью.—Ноологическій ходъ мыслей отличается отъ спекулятивнаго или метафизи-

ческаго хода мыслей прежняго времени, который считалъ возможнымъ достигнуть пониманія явленій путемъ теоретическихъ абстракцій. Ноологическій методъ опирается на опытъ, на фактъ. Объяснять ноологически значитъ включать каждое проявленіе духовной жизни во всю совокупность духовной жизни, указывать его положеніе и роль въ ней и такимъ образомъ освѣщать и укрѣплять его. Это объясненіе отличается отъ психологическаго, заключающагося лишь въ томъ, чтобы указывать процессы, съ помощью которыхъ человѣкъ пріобрѣтаетъ и усваиваетъ духовное содержаніе. Примѣнять слѣдуетъ оба метода, чтобы преодолѣть противоположность между идеализмомъ и реализмомъ. Идеализмъ утверждаетъ независимость и самостоятельную цѣнность духовнаго содержанія; оправданіе реализма въ томъ, что онъ выдвигаетъ на первый планъ естественныя условія. Реалистическій методъ законенъ тамъ, гдѣ ему удается найти спеціальные законы и причины въ духовномъ цѣломъ (психической совокупности), установленномъ путемъ ноологическаго метода; но онъ неправъ, полагая, что причинное объясненіе можетъ дать послѣдній критерій истины. Идеализмъ справедливо требовалъ цѣннаго содержанія бытія, но игнорировалъ реальныя условія.

Ноологическій методъ ведетъ, по мнѣнію Эйкена, непосредственно къ факту, утверждаемому религіей: къ наличности абсолютной духовной жизни, стоящей выше выступающихъ въ опытѣ жизненныхъ явленій, но обнаруживающей въ нихъ свое дѣйствіе. Нѣтъ религіи безъ живого присутствія высшаго міра въ нашемъ эмпирическомъ мірѣ, при чемъ, однако, оба эти міра стоятъ въ ирраціональномъ отношеніи другъ къ другу. Религія можетъ существовать безъ вѣры въ боговъ, о чемъ свидѣтельствуетъ истинный буддизмъ. Но безъ перспективъ, открывающихся за предѣлами опыта, религія—пустое слово. Мотивъ всякой религіи заключается въ противорѣчіи между сущностью и формой ея существованія; въ голомъ опытѣ духовная жизнь является какимъ-то добавленіемъ къ матеріальной, чѣмъ-то побочнымъ; но это противорѣчитъ безусловнымъ требованіямъ, выставляемымъ духовной жизнью, и возвышеннымъ цѣнностямъ, ею утверждаемымъ.

Съ этой основной точки зрѣнія религіи дѣйствитель-

ность принимаетъ иной видъ, чѣмъ прежде. Исходящее изъ религіи міровоззрѣніе сосредоточиваетъ свое вниманіе на пребывающемъ (въ противоположность измѣнчивому), на свободномъ (въ противоположность лишь естественному), на разумномъ (въ противоположность неразумному). Главнымъ образомъ оно имѣетъ въ виду тѣ пункты, гдѣ начинается новая сфера, гдѣ совершается переходъ отъ неорганическаго къ органическому, отъ жизни природы къ психической жизни, отъ психической жизни къ жизни духовной, и весь этотъ постепенный рядъ переходовъ оно разсматриваетъ, какъ развитіе самой сущности бытія. Но, конечно, доказано такое религіозное міропониманіе быть не можетъ. Оно имѣетъ характеръ внутренняго индивидуальнаго убѣжденія, а не науки. Ужъ это дѣло философіи установить границы и отношенія между научнымъ и религіознымъ міропониманіемъ.

Импульсъ къ религіи лежитъ въ духовной потребности. Дѣло идетъ здѣсь не объ эмпирическомъ благополучіи человѣка и сохраненіи его; напротивъ того—самымъ важнымъ здѣсь является цѣльность и единство жизни духа, этой основы всѣхъ особенныхъ и индивидуальныхъ проявленій жизни. Сохраненіе этой основы поставлено на карту, такъ какъ одинъ опытъ не можетъ поддержать ее. Все сводится къ тому, пробудилась ли достаточно сильная потребность, чтобы прочно остановиться въ этомъ пунктѣ на какомъ-нибудь опредѣленномъ убѣжденіи. Съ эмпирической точки зрѣнія основаній для сомнѣнія вполнѣ достаточно. Опытъ не показываетъ намъ міра духа, какъ нѣкотораго самостоятельнаго міра, и еще менѣе—какъ основы бытія. Въ ходѣ развитія культуры личности дѣлаются жертвами общества и прогресса. Въ самой жизни духа обнаруживаются дисгармоническія тенденціи; часть возстаетъ противъ части, часть возстаетъ противъ цѣлаго; духовныя теченія находятся въ постоянной борьбѣ, и зло оказывается дѣйствительной силой.

Противъ возникающихъ такимъ образомъ сомнѣній Эйкенъ прежде всего выдвигаетъ то соображеніе, что сильное чувство дисгармоніи является какъ разъ слѣдствіемъ предъявленія къ жизни высокихъ требованій. Горечь страданія и твердость сопротивленія свидѣтельствуютъ о глубинѣ нашего бытія и о присутствіи высшихъ силъ въ нашемъ существѣ. Вмѣстѣ съ противорѣчіями исчезла бы и боль. Въ

эпохи мучительныхъ неудачъ и тяжелыхъ осложненій человѣчество никогда не сомнѣвалось въ своихъ идеальныхъ задачахъ, и, напротивъ того, такое сомнѣніе расцвѣтало пышнымъ цвѣтомъ въ эпохи, когда господствовали лѣнивое благополучіе и воображаемое пресыщеніе.

Далѣе Эйкенъ убѣжденъ, что противъ такого сомнѣнія надо бороться съ помощью болѣе мощной и концентрированной формы религіи, чѣмъ та, какую представляетъ собою описанная выше неопредѣленная и всеобщая религія. Онъ указываетъ на значеніе въ исторіи религій великихъ личностей. Въ нихъ божественное начало проявлялось глубже и сильнѣе, чѣмъ у другихъ людей, и они умѣли выразить въ ясныхъ и яркихъ образахъ многообразные опыты жизни. Здѣсь рѣшительно прорывалась впередъ новая жизнь и вмѣшивалась въ историческое развитіе рода. Выдвигая впередъ ея значеніе, мы переходимъ отъ всеобщей религіи къ религіи характеристичной (characteristische Religion).

„Характеристичными религіями" Эйкенъ называетъ историческія или положительныя религіи, поскольку всѣ онѣ— каждая на свой собственный образецъ—даютъ новую, ясную въ своихъ основныхъ чертахъ, цѣльную картину жизни, противопоставляя эту картину міру опыта. Характеристичная религія отличается отъ „всеобщей религіи" (universal Religion) опредѣленной формой, безъ которой нельзя установить такой противоположности по отношенію къ эмпирическому міру. Она создается великими личностями и возвышается надъ всякой народной культурой, какъ непосредственное выраженіе глубочайшей сущности духовной жизни. Безъ такой характеристичной религіи самостоятельная проникновенность невозможна. Мы имѣемъ здѣсь дѣло не только съ украшеніемъ жизни, но съ порывомъ новой жизни, новой дѣйствительности. Между тѣмъ такіе порывы, порождающіе великія позитивныя религіи, являются лишь высшими и поворотными пунктами великаго процесса. Божественное начало, прорывающееся въ нихъ, возникло раньше, не въ нихъ.

Высшая жизнь, восходящая здѣсь, не можетъ быть выражена нашими понятіями. На помощь къ намъ должна придти фантазія со своими символами. Здѣсь — больное и наиболѣе уязвимое мѣсто религіи. Фантазія всегда обусловливается данной ступенью культуры и ея традиціями, по-

этому символы пріобрѣтаютъ историческій характеръ. Но придетъ время, когда то, что въ теченіе тысячелѣтій, быть можетъ, было выраженіемъ высочайшей истины и что казалось человѣческому сознанію тѣсно связаннымъ съ религіознымъ содержаніемъ, будетъ поколеблено въ своемъ значеніи и должно будетъ уступить мѣсто новымъ формамъ, часто послѣ тяжелыхъ потрясеній и упорной борьбы, во время которыхъ сомнѣніе, оставивъ въ сторонѣ символы, обрушится противъ самаго глубочайшаго ядра религіи.

Всеобщая религія необходима, какъ коррективъ или какъ переходъ къ характеристичнымъ религіямъ; иначе послѣднія, будучи предоставлены самимъ себѣ, легко станутъ узкими и ограниченными или превратятся въ простыя средства утѣшенія. Значеніе характеристичныхъ религій не въ томъ, что та или другая изъ нихъ нашла окончательное выраженіе высшей истины, но въ ихъ оживляющемъ и возвышающемъ дѣйствіи въ эпохи тревоги и перемѣнъ. Постоянно вновь надо изслѣдовать, выполняютъ ли историческія традиціи дѣйствительно такую работу. Но у церкви есть тенденція рабски относиться ко всякому, разъ навсегда данному образцу и видѣть истину лишь въ подражаніи и повтореніи. Поэтому борьба въ области религіи всегда является необходимостью. Значеніе великихъ личностей заключается въ томъ, что онѣ принуждаютъ насъ къ выбору.

Мѣсто Эйкена въ современной философіи религіи опредѣляется его глубокимъ убѣжденіемъ, что цѣнности могутъ быть установлены лишь тогда, если мы позади и по ту сторону міра опыта признаемъ существованіе высшей дѣйствительности, къ которой духовная жизнь, обнаруживающаяся въ опытѣ раздробленно и въ измѣнчивой формѣ, является въ формѣ единства и вѣчности. Съ глубокомысліемъ и глубиной настроенія онъ утверждаетъ необходимость этой противоположности, то примыкая къ прежней мистикѣ, то напоминая о романтическомъ идеализмѣ, то, наконецъ, давая въ своихъ словахъ яркое выраженіе возвышенной поэзіи личной жизненной борьбы. Но при этомъ онъ рѣзко подчеркиваетъ, что философія можетъ указать намъ лишь возможности, и что лишь пророческія индивидуальности придаютъ реальность и опредѣленную форму этимъ возможностямъ. Когда онъ, чтобы избѣжать субъективизма, гово-

ритъ о необходимости метафизики (или „метапсихіи"), то эта метафизика оказывается необходимой собственно лишь въ силу цѣнности истины, добра и красоты. Его „ноологическій" методъ отличается отъ психологическаго метода попыткой показать, что эта цѣнность можетъ быть установлена лишь посредствомъ допущенія нѣкоторой цѣльности, являющейся носительницей цѣнныхъ проявленій жизни, встрѣчающихся въ нашемъ опытѣ лишь разрозненно и мимолетно. Ноологическій способъ разсмотрѣнія придаетъ ссобенный вѣсъ великимъ порывамъ, многозначительнымъ начинаніямъ и качественнымъ различіямъ духовной жизни, какъ мы ее знаемъ изъ опыта. Онъ считаетъ безнадежными попытки опытной науки доказать непрерывность въ мірѣ явленій, но истолковываетъ перерывы въ эмпирической связи явленій, какъ отдѣльныя уклоненія отъ великой трансцендентной непрерывности, царства возможностей, конечныхъ цѣлей и цѣнностей, проявляющагося въ мірѣ конечности лишь на молніеносно-краткій моментъ. Въ этомъ отношеніи Эйкенъ родственеnъ романтическому идеализму. Но отъ спекулятивнаго метода ноологія отличается тѣмъ, что допущеніе такой цѣлостной связи она основываетъ лишь на почерпнутомъ изъ опыта представленіи о цѣнномъ. Отсюда ясно, что у нея эмпирическая и личная исходная точка. Подняться изъ міра опыта къ высотамъ „метапсихіи" позволяетъ ей напряженность, вызываемая великой дилеммой. Или,—утверждаетъ Эйкенъ, — духовная жизнь лишь мимолетное явленіе, которое можно разсматривать, лишь какъ придатокъ матеріальной природы, или мы должны допустить, что она сама по себѣ и для себя образуетъ великое цѣлое и составляетъ одно съ глубочайшимъ ядромъ бытія. Эта дилемма возникаетъ у Эйкена какъ тамъ, гдѣ онъ развиваетъ идею „универсальной религіи", т. е. когда желаетъ перейти отъ эмпирической къ религіозной точкѣ зрѣнія болѣе неопредѣленнаго характера, такъ и тамъ, гдѣ онъ переходитъ къ „характеристичной религіи", желая доказать необходимость религіи въ ея исторической формѣ. Характерны для него слѣдующія слова: „при рѣшеніи этой дилеммы ставится на карту не только то или иное, но вся совокупность духовной жизни. Въ человѣческомъ опытѣ духовная жизнь виситъ въ воздухѣ, занимая ничѣмъ не поддерживаемое

среднее положеніе; она или должна вернуться изъ міра опыта прямо къ природѣ и признать всякія особенныя стремленія тяжелой ошибкой, или должна отважно идти впередъ и обезпечить новому стремленію новый міръ. Лишь исполненное неясности мышленіе можетъ искать средняго пути между этими двумя путями, лишь утомленное и неподвижное чувство можетъ спокойно выносить эту дилемму. Во всякомъ случаѣ, выводъ — тотъ, что безъ религіи духовная жизнь лишена сознанія истины, и для человѣка нѣтъ внутренняго величія" („Der Warheitsgestalt der Religion", стр. 238). „Есть ли человѣческая жизнь простой придатокъ къ природѣ или начало новаго міра: отъ этого вопроса зависитъ все построеніе нашихъ отношеній, все направленіе нашей дѣятельности. Религія хотѣла бы поднять человѣческое бытіе на лежащія надъ міромъ высоты и тѣмъ спасти нашу жизнь отъ ничтожества, въ которое она впала бы въ противномъ случаѣ. Если это предпріятіе оказывается полетомъ Икара, то вмѣстѣ съ тѣмъ падаетъ всякая надежда, и даже самое благородное и лучшее оказывается пустой фантазіей, и все обращается въ хаосъ безсмыслицы" (ibid., стр. 319).

Импульсомъ къ выбору въ этомъ случаѣ является въ концѣ концовъ всегда личный жизненный опытъ,—именно этотъ выборъ зависитъ отъ того, въ какой степени намъ дорога судьба цѣнностей въ дѣйствительности. Вводить для обозначенія этого новый терминъ не представляется никакихъ основаній; „ноологія" вовсе не необходимое и не удачное обогащеніе и безъ того достаточно обширной философской терминологіи. Изъ частнаго замѣчанія Эйкена, которое я привожу, не дѣлая при этомъ, надѣюсь, никакой нескромности, ясно видно, что личный опытъ въ области жизненныхъ противорѣчій, въ особенности въ области великаго противорѣчія между идеаломъ и дѣйствительностью, рѣшилъ его собственный выборъ и привелъ къ „ноологіи". Въ одномъ письмѣ ко мнѣ, написанномъ послѣ прочтенія моей философіи религіи, онъ замѣчаетъ по поводу преобладающаго психологическаго характера моей попытки трактовать проблему: „при всемъ моемъ нерасположеніи къ старой онтологической метафизикѣ, меня вновь сильно тянетъ къ метафизикѣ и къ метафизическому обоснованію религіи; безъ этого я опасаюсь впасть въ субъективизмъ, а противъ этого

я борюсь потому, что я нахожусь подъ сильнымъ впечатлѣніемъ великихъ, неразрѣшимыхъ въ нашемъ опытѣ конфликтовъ нашего бытія,—короче говоря, потому что я мыслю и долженъ мыслить дуалистически".

Въ этихъ словахъ Эйкенъ прямо указываетъ на то, что индивидуальный опытъ опредѣляется особенностями отдѣльной личности. Онѣ обусловливаютъ ея точку зрѣнія. Но чѣмъ яснѣе выступаетъ эта основа, тѣмъ естественнѣе ставить философіи религіи задачу—изслѣдовать психологическую почву, изъ которой вырастаютъ различныя религіозныя точки зрѣнія, связавъ съ этимъ изслѣдованіемъ теоретико-познавательное и этическое разсмотрѣніе мыслей и стремленій, выражающихся въ этихъ точкахъ зрѣнія. Поэтому философія религіи не нуждается ни въ какомъ особомъ методѣ, а такъ называемая „ноологія" представляетъ именно „средній путь" между метафизической спекуляціей и практической вѣрой. Какъ спекуляція, она подлежитъ разслѣдованію со стороны теоріи познанія, какъ практическая вѣра — со стороны психологіи и этики. Вытекающее отсюда пониманіе задачи и метода философіи религіи, повидимому, ближе всего согласно съ духомъ критической философіи, въ которомъ и хочетъ работать Эйкенъ. „Метафизическое" обоснованіе религіи, требуемое Эйкеномъ отъ философіи, оказывается въ концѣ концовъ, по его собственнымъ словамъ, вытекающимъ изъ потребности найти рѣшеніе великой практической дилеммы.

Точка зрѣнія Эйкена—его „ноологія", приводящая его къ религіозной метафизикѣ—является для меня примѣромъ того, какъ личный жизненный опытъ можетъ служить импульсомъ къ вѣрѣ въ сохраненіе цѣнности. Для меня всякая вѣра, въ какихъ бы философскихъ формахъ она ни выражалась, всегда является о б ъ е к т о м ъ философіи, а не ея п р о д у к т о м ъ. Во всякомъ случаѣ, философія, ее породившая, сама есть продуктъ личнаго жизненнаго опыта. Философія же, какъ наука, не имѣетъ въ своемъ распоряженіи другихъ методовъ, кромѣ метода логическаго умозаключенія психологическаго объясненія и этической оцѣнки.

IV. Вильямъ Джемсъ.

Синтетическое сочиненіе въ области психологіи религіи далъ американскій философъ Вильямъ Джемсъ въ своей книгѣ: „The varieties of religions experience. A study in human nature“ („Разновидности религіознаго опыта. Этюдъ о человѣческой природѣ“). London, New York and Bombay. 1902.

Джемсъ принадлежитъ къ выдающимся мыслителямъ современности. Онъ соединяетъ обширныя знанія съ большой способностью къ наблюденію, острую критику съ идеалистическимъ воодушевленіемъ, безпристрастность съ глубокимъ убѣжденіемъ. Самое важное его произведеніе— „Principles of psychology“ (1890), гдѣ во многихъ мѣстахъ къ психологіи примѣняются новыя точки зрѣнія, и гдѣ вопросы всюду трактуются остроумно и будятъ мысль. Въ сборникѣ очерковъ, появившемся подъ заглавіемъ „The will to believe and other essays in popular philosophy“ (1897), уже въ болѣе свободной формѣ проявляется свойственное Джемсу сочетаніе эмпирической философіи съ ярко-идеалистическимъ воззрѣніемъ на жизнь, и здѣсь онъ уже вступаетъ въ область религіозно-философскихъ вопросовъ. Новое произведеніе посвящено всецѣло религіозной проблемѣ, именно чисто психологическому ея освѣщенію, хотя затронуты и другія точки зрѣнія, съ которыхъ эта проблема можетъ разсматриваться. Джемсъ пользуется здѣсь спеціальными работами молодыхъ американскихъ писателей (Старбока, Льюба, Ку и др.), а кромѣ того, опирается на обширную литературу біографическаго, преимущественно же автобіографическаго характера. Онъ видитъ ясно, что матеріалъ слишкомъ многообразенъ, чтобы его можно было исчерпать въ одномъ произведеніи;

поэтому, и вмѣстѣ съ тѣмъ для того, чтобы избѣжать спора о смыслѣ слова „религія", онъ заявляетъ, что въ этомъ изслѣдованіи будетъ придерживаться опредѣленнаго значенія этого слова или же опредѣленной стороны религіи, опредѣляя ее, какъ чувствованія, дѣйствія и опытъ индивидуальныхъ людей, поскольку эти люди въ своемъ одиночествѣ считаютъ себя стоящими въ нѣкоторомъ отношеніи къ божеству, какъ бы они ни мыслили это божество. Эту личную религію онъ противополагаетъ установленной религіи (institutional Religion) съ ея болѣе или менѣе развитой теологіей или миѳологіей и церковной организаціей. Онъ утверждаетъ, что institutional Religion (установленная религія), по сравненію съ религіей личной, является всегда чѣмъ-то вторичнымъ; это слѣдуетъ уже изъ того, что она основывается на преданіи. Еслибы мы остались при одной установленной религіи, то изслѣдованіе наше должно было бы касаться лишь культа, жертвъ, церемоніала и церковной организаціи, а самую религію можно было бы опредѣлить, какъ искусство снискивать милость боговъ. Въ личной же религіи центръ тяжести сосредоточивается на личныхъ внутреннихъ состояніяхъ, совѣсти, цѣнности, безпомощности и несовершенствѣ человѣка. Если мы остановимся на этой сторонѣ религіи, то понятіе религіи окажется болѣе широкимъ, чѣмъ въ томъ случаѣ, когда мы самымъ важнымъ считаемъ установленную религію.

Личная религія есть способъ реакціи человѣка, какъ цѣлаго (a man's total reaction upon life), на жизнь въ противоположность минутнымъ и спеціальнымъ реакціямъ. Опытъ нашъ о жизни и мірѣ дѣйствуетъ на нашъ индивидуальный темпераментъ и дѣлаетъ насъ энергичными или равнодушными, благочестивыми или ироническими, угнетенными или воодушевленными по отношенію къ жизни, какъ цѣлому. Наша „реакція", часто непроизвольная и полубезсознательная, выражается вполнѣ въ отвѣтѣ, даваемомъ нами на вопросъ: каковъ характеръ этого бытія, къ которому мы принадлежимъ? Но такую реакцію Джемсъ называетъ религіозной лишь тогда, когда она сопровождается серьезнымъ и возвышеннымъ настроеніемъ, побуждающимъ на высшей точкѣ своего развитія къ отреченію отъ собственныхъ желаній, къ добровольному подчиненію страданіямъ дѣйстви-

тельности, и все это потому, что мы чувствуемъ себя увлекаемыми силой высшей, чѣмъ та, какой мы обладаемъ сами. Всякое опредѣленное религіозное чувство заключаетъ въ себѣ трагическій элементъ, происходящій оттого, что чувство высшаго счастья вытѣсняетъ чувство низшаго. Религіозное чувство охватываетъ собою или предполагаетъ столько противорѣчій, что оно принадлежитъ къ числу самыхъ богатыхъ человѣческихъ чувствъ. Міръ становится богаче отъ присутствія дьявола, если находится св. Михаилъ, который можетъ поставить свою ногу ему на голову. Этотъ отличительный признакъ выступаетъ, естественно, больше всего въ крайнихъ формахъ религіи, представляющихся простому, обыденному сознанію уродливыми; но до извѣстной степени онъ присущъ всѣмъ формамъ религіознаго сознанія.

Все изложенное указываетъ на общія рамки, въ какихъ заключено изслѣдованіе Джемса. Для ближайшей характеристики его работы я покажу сначала, что три точки зрѣнія, неизбѣжныя при всякой широкой разработкѣ религіозной проблемы, а именно теоретико-познавательная, психологическая и этическая, имѣются и у Джемса, хотя главнымъ образомъ онъ придерживается психологическаго метода. Далѣе я выясню, какъ онъ понимаетъ сущность религіознаго опыта, какіе типы религіи различаетъ, и къ какой основной идеѣ, по его мнѣнію, можно свести религію.

А. *Три точки зрѣнія.*

Джемсъ называетъ свою точку зрѣнія, какъ въ обще-философскомъ, такъ и въ религіозно-философскомъ смыслѣ, опытной точкой зрѣнія. Онъ во всемъ желаетъ быть эмпирикомъ. Всѣ интеллектуальныя операціи—состоятъ ли онѣ въ построеніяхъ, въ сравненіи или въ критикѣ—предполагаютъ непосредственный опытъ. Джемсъ примыкаетъ къ старой англійской школѣ, родоначальникомъ который былъ Джонъ Локкъ, постоянно требующей, чтобы мы давали себѣ опредѣленный отчетъ въ тѣхъ данныхъ опыта, на которыхъ основываемъ и строимъ свои понятія. Этой школѣ, по его мнѣнію, больше чѣмъ Канту, принадлежитъ честь введенія въ философію

критическаго метода, единственнаго метода, превращающаго философію въ науку, достойную серьезныхъ людей. Но дѣло не только въ данныхъ опыта, уже пріобрѣтенныхъ нами, но и въ тѣхъ, какихъ мы ожидаемъ или сами должны вызвать, если только наши мысли обладаютъ обязательностью. Цѣнность нашихъ мыслей основывается на выводахъ, какіе мы можемъ изъ нихъ сдѣлать. Еслибы всѣ положенія, выставляемыя нами, были практически безразличны, т. е. еслибы изъ нихъ ничего не вытекало, развѣ бы мы могли различать истинныя и ложныя мысли? Тщетно догматизмъ искалъ критеріевъ истины, которые избавили бы насъ отъ необходимости апеллировать къ будущему. Въ противоположность догматизму у Джемса мы встрѣчаемся съ прагматизмомъ, изслѣдующимъ каждое положеніе, выводя изъ него всѣ возможныя заключенія. Такой взглядъ (тутъ Джемсъ примыкаетъ къ американскому мыслителю Чарльзу Пирсу, у котораго и заимствовалъ самый терминъ „прагматизмъ“) напоминаетъ отчасти біолого-экономическую теорію познанія, развитую, какъ мы видѣли, Авенаріусомъ и Махомъ.

Эмпирическая точка зрѣнія Джемса приводитъ его къ скептицизму по отношенію къ спекулятивнымъ и теологическимъ взглядамъ. Онъ настаиваетъ на многообразіи бытія и критически настроенъ противъ монизма во всѣхъ его различныхъ формахъ. Плюрализмъ, ученіе о множественности, будетъ все больше и больше, по его мнѣнію, завоевывать себѣ симпатіи, какъ въ наукѣ, такъ и въ религіи. Исходя изъ опыта, мы не можемъ установить ничего универсальнаго, никакого абсолютнаго и всеобъемлющаго единства. Различныя истолкованія могутъ быть примѣнимы къ различнымъ сферамъ бытія. Съ религіозной точки зрѣнія въ этомъ отношеніи весьма важное значеніе имѣютъ факты опыта, касающіеся зла въ мірѣ: развѣ книга Іова не доказала разъ навсегда невозможности разрѣшить проблему, къ постановкѣ которой вынуждаютъ насъ именно данныя опыта? Здѣсь монистическая гипотеза встрѣчаетъ всюду большія трудности, и не будетъ ли простѣйшимъ выходомъ допущеніе, что міръ съ самаго начала заключалъ въ себѣ элементы, не гармонировавшіе со всѣмъ цѣлымъ? Обыкновенные люди всегда были болѣе или менѣе политеистичны, да, кромѣ того, и само по себѣ ясно, что ни изъ какого опыта нельзя

вывести безконечность Бога. Изъ опыта, самое большее, мы можемъ узнать, что находимся въ глубокой внутренней связи съ чѣмъ-то, что выше насъ; но нельзя доказать, что это Нѣчто—безконечно.

Все, чего можетъ достигнуть мышленіе въ религіозной области, сводится лишь къ тому, чтобы классифицировать, опредѣлить и истолковать факты, а не къ тому, чтобы создавать ихъ. Философія постоянно играетъ здѣсь второстепенную роль. Но всетаки и здѣсь она можетъ быть очень полезна, потому что религіозное сознаніе выражаетъ данныя своего опыта всегда въ формахъ, почерпнутыхъ изъ интеллектуальныхъ традицій, подъ вліяніемъ которыхъ оно находится. Поэтому лишь критическое сравненіе можетъ найти тамъ дѣйствительно непосредственное и существенное и выдѣлить его изъ мѣстнаго и случайнаго. Къ тому же задача философіи—искоренять воззрѣнія непослѣдовательныя или рѣшительно противорѣчащія научному опыту. То, что прошло черезъ огонь этого чистилища, можно считать гипотезами, оправданіе и истолкованіе значенія которыхъ могутъ стать объектомъ ближайшей разработки, послѣ того какъ онѣ сведены къ своимъ простѣйшимъ формамъ.

Это все касается теоретико-познавательнаго способа изслѣдованія. Хотя Джемсъ придаетъ ему большое значеніе, все же онъ больше интересуется психологическимъ методомъ, благодаря которому его работа пріобрѣтаетъ особенную важность. Психологія религіи оказываетъ большія услуги общей психологіи. Есть много психологическихъ явленій, которыя въ особенности хорошо поддаются изученію въ области религіозной жизни. Такъ, Джемсъ подчеркиваетъ, что психическія явленія въ области религіозной жизни показываютъ, какъ мала та часть нашей психической жизни, которую мы ясно и опредѣленно можемъ понять и истолковать.

Тутъ сознаніе путемъ постепенныхъ переходовъ расплывается въ безсознательное или, какъ предпочитаетъ выражаться Джемсъ, въ подсознательное. Въ насъ кипятъ непосредственные порывы и предчувствія, часто дающіе намъ, хотя мы сами этого не замѣчаемъ, первыя предпосылки, на которыхъ основываются наши вполнѣ сознательныя мысли. Сознательные аргументы часто затрагиваютъ лишь поверхность нашего существа, а непроизвольная и непосред-

ственная увѣренность и убѣжденность кроются въ самой глубинѣ насъ (the deep thing in us). Далѣе, изученіе религіозной жизни знакомитъ насъ съ большими различіями въ людяхъ, касающимися какъ характера жизни чувствованій, такъ и ея воспріимчивости; между тѣмъ въ другихъ случаяхъ мы бы не обратили вниманія на эти различія. Мы узнаемъ, какъ развитіе можетъ направляться къ одной и той же цѣли самыми различными путями, идя то непрерывно, то скачками. Уже съ чисто теоретической или естественно-научной точки зрѣнія психологическое изученіе религіозной жизни представляетъ большую важность.

Психологическій методъ изученія имѣетъ значеніе и для пониманія религіозной проблемы. Психическія явленія религіозной жизни представляютъ собой особыя формы психическихъ явленій, знакомыхъ намъ изъ другихъ областей психики, и подчиняются законамъ, извѣстнымъ намъ также изъ другихъ областей. Джемсъ ссылается здѣсь на изслѣдованія Старбока о переходѣ и обращеніи въ другую вѣру въ связи съ органическимъ и психическимъ развитіемъ въ теченіе переходныхъ годовъ. При этомъ Джемсъ особенное значеніе придаетъ тому, что происходитъ подъ „порогомъ“ сознанія или за его „предѣльной границей“ (Margin). Онъ считаетъ крайне труднымъ установить здѣсь опредѣленную границу и упрекаетъ атомистическую психологію, представляющую себѣ сознаніе состоящимъ изъ отдѣльныхъ, устойчиво-прочныхъ и опредѣленныхъ элементовъ. Между тѣмъ сублиминальныя и ультрамаргинальныя вліянія (вліянія, исходящія изъ-подъ порога сознанія и изъ-за его предѣльной границы) постоянно сказываются на психической жизни, и лично Джемсъ склоненъ считать эти вліянія путями, по которымъ высшій порядокъ вещей дѣйствуетъ на нашу внутреннюю жизнь. Эти внутреннія проявленія составляютъ нашъ ближайшій, нашъ собственный міръ; съ внѣшнимъ міромъ мы не связаны такъ тѣсно. Здѣсь Джемсъ находитъ пунктъ, объединяющій религію и психологію, хотя ближайшее его опредѣленіе онъ считаетъ выходящимъ за предѣлы чистой психологіи. Да истолкованіе и не является здѣсь рѣшительнымъ моментомъ; оно всегда — производно, и одно и то же переживаніе можетъ быть объектомъ различныхъ религіозныхъ истолкованій [51]).

Большинству людей въ этомъ случаѣ особенно недостаетъ критики и осторожности, а не вѣры (faith). Они бываютъ слишкомъ склонны сопровождать догматическимъ допущеніемъ (belief) всякое живое представленіе, особенно когда послѣднее поддерживается непроизвольнымъ интересомъ.

Третья точка зрѣнія, этическая, возникаетъ при оцѣнкѣ религіозныхъ явленій. Джемсъ устанавливаетъ столь же опредѣленное различіе между переживаніемъ и его истолкованіемъ, какъ и между описаніемъ и объясненіемъ пережитаго и его оцѣнкой. Даже то, что съ чисто медицинской точки зрѣнія можетъ казаться ненормальнымъ, можетъ обладать большой цѣнностью благодаря своему содержанію. Цѣнность психологическаго состоянія зависитъ не отъ того и основывается не на томъ, какъ оно возникло. Если мы извѣстныя состоянія называемъ высшими, чѣмъ другія, то дѣлаемъ это не въ зависимости отъ того, что мы, яко бы, знаемъ объ ихъ органическихъ условіяхъ. Если мысли святой Терезы заключаютъ въ себѣ нѣчто цѣнное, то рѣшительно безразлично, была ли она истеричкой или нѣтъ. Мы оцѣниваемъ силу по ея дѣйствію, а не по ея происхожденію.

Въ основу оцѣнки нельзя положить никакой спекулятивной или теологической системы. И здѣсь мы должны быть эмпириками. Мы судимъ о религіозныхъ явленіяхъ по ихъ плодамъ, и такъ собственно всегда дѣлали люди. Культъ божества гибнетъ и перестаетъ существовать, если онъ уже не оказываетъ дѣйствія на душу и чувство, и если онъ въ силу всего своего характера становится въ противорѣчіе съ тѣмъ, цѣнность чего мы настолько глубоко испытали, что уже не можемъ его отрицать. Люди прочно придерживаются тѣхъ боговъ, которыми они могутъ пользоваться для своихъ цѣлей, и заповѣди которыхъ выставляютъ требованія, предъявляемыя людьми къ самимъ себѣ и къ другимъ. Мы всегда примѣняемъ человѣческіе критеріи (human standards). Мы спрашиваемъ, насколько религіозная жизнь выражаетъ собой идеальную форму человѣческой жизни. Критерій варіируется, конечно, въ зависимости отъ времени, но другого у насъ нѣтъ. Надо лишь постоянно подвергать его изслѣдованію и испытанію, такъ какъ при новыхъ условіяхъ онъ могъ бы привести къ новымъ

результатамъ. Точно также оцѣнка можетъ имѣть различный исходъ для разныхъ людей. Если психологическое изслѣдованіе выясняетъ, что среди людей существуютъ большія различія по отношенію къ самой глубокой сторонѣ ихъ природы, то мы должны также допустить, что они нуждаются въ различной духовной пищѣ и должны быть различны въ религіозномъ отношеніи.

Къ религіи Джемсъ относится съ явной и рѣшительной симпатіей. Лучшіе плоды религіознаго опыта, по его мнѣнію,—самое высокое и лучшее, что можно найти въ исторіи. Онъ чувствуетъ, что здѣсь духовная жизнь обладаетъ особенно глубокой силой и серьезностью, противопоставляя внутреннюю сосредоточенность и искренность настроенія всему, что ей могло бы препятствовать и могло бы ее размѣнивать. Намъ кажется, будто мы поднялись въ болѣе возвышенную и чистую атмосферу. Джемсъ ссылается здѣсь на оцѣнку Сентъ-Бёвомъ религіозныхъ личностей, сдѣланную имъ въ его знаменитомъ произведеніи о Поръ-Роялѣ.

Такимъ образомъ мы находимъ у Джемса три главныя точки зрѣнія при философскомъ разсмотрѣніи религіозныхъ вопросовъ. Онъ сообщаетъ, что въ послѣдующемъ произведеніи онъ выступитъ противъ попытокъ, дѣлаемыхъ и теперь,—трактовать философію религіи въ болѣе спекулятивномъ духѣ. Любопытно, между прочимъ, что такія попытки чаще встрѣчаются въ Англіи и Америкѣ, чѣмъ въ Европѣ. Работа Джемса служитъ важнымъ свидѣтельствомъ того, что въ философіи религіи слѣдуетъ примѣнять именно три указанныя точки зрѣнія. Къ сожалѣнію, я не былъ въ состояніи, при моей характеристикѣ взглядовъ Джемса, передать простоту, свѣжесть и даръ изложенія, свойственныя разбираемому автору.

В. *Природа религіознаго опыта.*

Религіозное чувство, по Джемсу, не есть какое-нибудь спеціальное или элементарное чувство. Каждое чувство при извѣстныхъ условіяхъ можетъ пріобрѣтать религіозный характеръ, именно если оно содѣйствуетъ завершенію человѣческаго опыта, называемаго Джемсомъ „цѣлостной реак-

ціей на жизнь". Нѣсколько болѣе близкое опредѣленіе религіи даетъ его выраженіе, что религія есть одинъ изъ путей, какими можетъ быть достигнуто въ нашей жизни единство. Единство,—говоритъ Джемсъ,—сопровождается чувствомъ мира и счастья, превосходящимъ все, что только можно испытать въ другихъ случаяхъ. Это единство можетъ быть достигнуто или внезапно, въ мгновенной вспышкѣ, или путемъ долгаго развитія; здѣсь уже проявляются индивидуальныя различія. Но главное дѣло въ томъ, что индивидъ, прежде чувствовавшій себя раздробленнымъ, стѣсненнымъ, униженнымъ и несчастнымъ, теперь проникается чувствомъ гармоніи, свободы и возвышенности. Мысли, стоявшія прежде лишь въ видѣ идеальныхъ возможностей на периферіи души, стали теперь ея центральной собственностью. На индивида словно нахлынула энергія изъ источниковъ, лежашихъ внѣ его сознанія, энергія, которую сознаніе путемъ напряженія не могло бы выдѣлить изъ себя. Эта подчиненная роль сознательнаго и произвольнаго (the hopeless inferiority of voluntary to instinctive action) по сравненію съ безсознательнымъ и непроизвольнымъ составляетъ характерную черту всякой религіозности. Если же не хватаетъ интеллектуальной силы и интереса оформить и истолковать такія данныя опыта, то при этомъ возникаютъ болѣзненныя формы.

Религіозному опыту свойственъ мистическій характеръ, частью вслѣдствіе невозможности вполнѣ выразить его, такъ какъ въ этомъ случаѣ каждый можетъ понимать другихъ людей не прямо, а лишь косвеннымъ путемъ, частью вслѣдствіе непосредственности, такъ какъ дискурсивное мышленіе не играетъ здѣсь никакой роли, частью вслѣдствіе кратковременности такого рода психическихъ состояній и трудности снова вызвать ихъ въ памяти, частью, наконецъ, вслѣдствіе пассивнаго отношенія, въ какомъ стоитъ индивидъ къ названному опыту. Нерелигіозному сознанію также знакомы аналогичныя состоянія. Религіозный же характеръ они пріобрѣтаютъ, какъ уже было указано, благодаря тому, что въ такихъ состояніяхъ подводится итогъ отношеніямъ человѣка къ жизни, какъ къ цѣлому; благодаря этому, они пріобрѣтаютъ единство и энергію, въ другихъ случаяхъ имъ несвойственныя. Спе-

ціально такъ называемая мистика есть лишь опредѣленная, часто крайняя форма того, что проявляется во всякомъ религіозномъ опытѣ.

С. *Важнѣйшіе типы.*

Джемсъ говоритъ, что важнѣйшимъ результатомъ его изслѣдованій религіознаго сознанія было признаніе крупныхъ различій, какія въ немъ встрѣчаются. Поэтому значительная часть его работы имѣетъ цѣлью свести эти различія къ извѣстнымъ типамъ.

Джемсъ особенно указываетъ на одну противоположность, а именно на противоположность между здоровымъ и больнымъ духомъ или, употребляя заимствованное имъ у Френсиса Ньюмана выраженіе, между однажды рожденными и дважды рожденными (the once-born and the twice-born).

Больныя души нуждаются въ перемѣнѣ, въ кризисѣ, въ обращеніи, чтобы достигнуть внутренняго единства и мира, между тѣмъ какъ есть здоровыя души, достигающія той же цѣли путемъ непосредственнаго развитія своихъ свойствъ. Религію здоровыхъ Джемсъ называетъ натурализмомъ, больныхъ—сальваціонизмомъ. Но въ каждой изъ этихъ группъ въ свою очередь могутъ обнаруживаться самыя различныя индивидуальности и направленія.

Религіозность здоровыхъ душъ—это энтузіазмъ, останавливающійся лишь на свѣтлыхъ сторонахъ бытія и считающій темныя его стороны, быть можетъ даже, за иллюзіи. Даже въ томъ случаѣ, когда у такихъ людей есть сознаніе преградъ и темныхъ сторонъ бытія, они убѣждены, что со всѣмъ этимъ можно справиться,—такъ велика ихъ непосредственная увѣренность во внутренней энергіи и гармоніи, господствующихъ въ мірѣ. Это направленіе ярче обнаруживается въ эллинизмѣ, чѣмъ въ христіанствѣ, въ католицизмѣ, чѣмъ въ протестантизмѣ, у латинскихъ расъ, чѣмъ у германскихъ. Въ новѣйшее время оно встрѣчается у Спинозы и Руссо, а также въ либеральномъ пониманіи христіанства, преимущественно въ унитаризмѣ (Эмерсонъ, Паркеръ). Въ Америкѣ оно составляетъ рѣзкую противоположность методизму и движенію ревивалистовъ („возрожденцевъ").

Въ послѣднее время характернымъ его примѣромъ служитъ такъ называемое движеніе „mind-cure“ („лѣченіе духомъ“). Оно стремится къ исцѣленію какъ души, такъ и тѣла, внушая и утверждая въ сознаніи мысль, что боль и скорбь—иллюзіи, и что въ дѣйствительности все свѣтло и прекрасно. Страхъ и горе изгоняются. Эта система дѣйствуетъ путемъ внушеній, а также и самовнушеній. Путемъ непрерывнаго повторенія хвалебныхъ кликовъ въ честь вселенной мало-по-малу укрѣпляется вѣра въ то, что вселенная ихъ дѣйствительно заслуживаетъ.

Больная душа подвержена скорби и дисгармоніи. Порогъ сознанія для всѣхъ такого рода переживаній у нея понизенъ, тогда какъ у здоровой души онъ приподнятъ. Міръ представляется пустымъ и тщетнымъ; постоянно возникаетъ боязнь того, что дастъ дальнѣйшее теченіе жизни; душа чувствуетъ себя грѣховной и испорченной. Чувства пустоты, страха и грѣховности—вотъ три главныя формы этой душевной болѣзни. У Толстого преобладаетъ чувство пустоты, у Буніана—чувство страха и грѣховности. Здѣсь есть какая-то изначальная дисгармонія темперамента, требующая перерожденія, какъ бы второго рожденія. Даже, когда такое перерожденіе достигнуто, такія натуры съ трудомъ достигаютъ—и то далеко не всегда—чувства полноты жизни, свойственнаго здоровымъ.

Конечно, въ мірѣ имѣется много переходныхъ формъ между этими двумя типами. Но въ своихъ крайнихъ формахъ они настолько другъ другу противоположны, что не могутъ понимать другъ друга. Каждый изъ нихъ желаетъ считать свое воззрѣніе на жизнь единственно правильнымъ. Такъ, Уэсли утверждалъ, что обращеніе есть единственный путь къ душевному миру, между тѣмъ какъ Эмерсонъ считалъ болѣе цѣнными тѣ натуры, которыя нуждаются лишь въ о д н о м ъ рожденіи, чѣмъ тѣ, которыя принуждены вести упорную борьбу со своимъ внутреннимъ дьяволомъ. Самъ Джемсъ думаетъ, что данныя жизненнаго опыта, на какія опираются „дважды рожденные“, глубже и полнѣе опыта людей перваго типа. Никакой пророкъ не принесъ бы людямъ важной вѣсти, еслибъ онъ не говорилъ вещей, звучащихъ, какъ реальности, для людей вродѣ Толстого и Буніана. Наиболѣе совершенными религіями можно было бы

считать тѣ, которыя, хорошо зная самые мрачные элементы и стороны жизни, справлялись бы съ ними. На этомъ именно и основывается превосходство христіанства и буддизма надъ другими религіями.

По сравненію съ этой крупной противоположностью двухъ религіозныхъ типовъ, всѣ другія противоположности имѣютъ, по мнѣнію Джемса, лишь маловажное значеніе. Таковы: противоположность между непрерывнымъ развитіемъ и развитіемъ скачками; противоположность между натурами, у которыхъ элементы, подлежащіе преодолѣнію, должны сначала утратить свою жизненную силу, и натурами, у которыхъ новая жизнь можетъ пустить прочные ростки, прежде чѣмъ старая совершенно исчерпала и изжила себя; и, наконецъ, противоположность между развитіемъ, требующимъ сознательнаго напряженія (даже если оно и не ведетъ непосредственно къ цѣли), и развитіемъ, протекающимъ все время непроизвольно.

Мимоходомъ, кромѣ этого ученія объ общихъ типахъ, Джемсъ даетъ указанія и относительно своей собственной, чисто индивидуальной вѣры. Въ періодъ тягостнаго состоянія нервной усталости онъ искалъ помощи у „mind-cure-movement“ („лѣченіе духомъ“) и, какъ онъ думаетъ, нашелъ ее, что не мѣшаетъ ему, однако, относиться къ этому движенію критически. Говоря, что мистика даетъ лишь въ крайней формѣ то, что содержится во всякомъ религіозномъ опытѣ, онъ добавляетъ, что лично ему мистическія состоянія незнакомы. Свою вѣру онъ характеризуетъ такъ: не будучи въ состояніи примкнуть къ обычному христіанству или спекулятивному теизму, онъ убѣжденъ, что, благодаря состояніямъ, въ которыхъ человѣкъ чувствуетъ себя въ глубочайшемъ единеніи съ Высшимъ, ему понятнымъ, въ мірѣ возникаетъ новая сила, и даются новыя исходныя точки; постольку его вѣра супранатуралистична (сверхъестественна) и допускаетъ воздѣйствія божества въ границахъ области естественнаго опыта. Ему хорошо извѣстно,—добавляетъ Джемсъ,—что господствующее мнѣніе въ академическихъ кругахъ имѣетъ противоположное направленіе.—Вѣра въ безсмертіе представляется, съ его точки зрѣнія, дѣломъ второстепеннаго значенія (хотя въ одномъ спеціальномъ маленькомъ произведеніи онъ пытался дока-

зать, что такая вѣра неопровержима). По этому поводу онъ замѣчаетъ: если о нашихъ идеалахъ кто-то заботится „въ вѣчности",—я не вижу основаній, почему бы намъ не пожелать въ самомъ дѣлѣ передать заботу о нихъ въ другія руки изъ нашихъ собственныхъ.

Д. *Основная мысль религіи.*

Хотя религія, по Джемсу, имѣетъ свою основу въ жизни чувства и ея опытахъ, и хотя она проявляется въ крайне различныхъ формахъ, все же базисомъ ей служитъ одна основная мысль или гипотеза. Это—гипотеза о возможности достигнуть состоянія гармоніи, единства и умиротворенія, даже если это доступно намъ лишь путемъ борьбы и кризисовъ; цѣль эта достигается, по такой гипотезѣ, благодаря притоку энергіи изъ болѣе широкаго порядка вещей, который, если смотрѣть съ психологической точки зрѣнія, проявляется у насъ въ области безсознательнаго. Не существенно, какъ мы истолковываемъ себѣ все происходящее при этомъ; здѣсь постоянно имѣютъ мѣсто чисто индивидуальныя дополненія и выводы (over-beliefs). Главное—то, что для религіознаго сознанія всякая трагедія жизни, какъ бы часто она ни повторялась на нашемъ жизненномъ пути, представляется всегда лишь временной и частичной. Крушеніе и разрушеніе—не послѣднія слова бытія. Всякая религія исходитъ вмѣстѣ съ тѣмъ, въ концѣ концовъ, изъ какой-нибудь космической гипотезы. Напротивъ того, сохраненіе религіи вовсе не зависитъ отъ какого-нибудь спеціальнаго догматическаго допущенія. Конечно, если отождествлять религію съ анимистическимъ пониманіемъ міра, или если ставить ее въ неразрывную зависимость отъ такого пониманія, то время религіи проходитъ, разъ анимизмъ умираетъ; то же будетъ, если мы станемъ отождествлять ее съ фетишизмомъ или магіей. Споръ этотъ,—думаетъ Джемсъ,—можетъ легко въ концѣ концовъ превратиться въ споръ о словахъ. Для него лично существенно то, что данныя внутренняго опыта, на которыхъ строится религія, представляютъ собою самыя конкретныя и непосредственныя наблюденія, какими мы только обладаемъ. По сравненію съ ними все, что мы

можемъ узнать о внѣшнихъ отношеніяхъ въ мірѣ, носитъ абстрактный и общій характеръ. Нѣтъ основаній для допущенія, что время такихъ наблюденій пройдетъ, даже если они и выдѣлятся и обособятся отъ связи съ элементами, съ которыми до сихъ поръ они имѣли тенденцію сливаться.

Е. *Замѣчанія о философіи религіи Джемса.*

Изученіе произведенія Джемса, появившагося черезъ годъ послѣ моего собственнаго опыта въ области философіи религіи, представляло для меня большой интересъ. Давно я уже не читалъ книги, которая бы учила смотрѣть на жизнь и людей такими новыми и свѣжими глазами, какъ это произведеніе американскаго философа. Кромѣ того, она имѣла для меня особенное значеніе еще и потому, что все ея направленіе и способъ разработки вопроса, несмотря на все различіе въ нѣкоторыхъ существенныхъ пунктахъ (напр., по отношенію къ тому, что Джемсъ называетъ „супранатурализмомъ"), такъ близко родственны моимъ собственнымъ. Поэтому у меня есть личная причина обратить вниманіе читателя на эту книгу. Благодаря своей формѣ изложенія и массѣ интересныхъ отдѣльныхъ мѣстъ, она въ полной мѣрѣ вознаградитъ читателя за ея изученіе, даже если ея направленіе болѣе ему чуждо, чѣмъ мнѣ [52]). Я приведу здѣсь всего лишь нѣсколько замѣчаній, чтобы выяснить по отношенію къ ней свою точку зрѣнія.

По моему мнѣнію, Джемсъ вполнѣ правъ, дѣлая различіе между установленной религіей и религіей личной. Различіе это легче найти въ высшихъ религіяхъ, чѣмъ въ низшихъ, и поэтому, быть можетъ, историки религій иногда не желаютъ его признавать. Но психологическій интересъ, по самому существу дѣла, долженъ представлять прежде всего личный элементъ религіи, тогда какъ объективная или „установленная" сторона имѣетъ лишь значеніе, какъ симптомъ. Суть заключается въ томъ, что религіозная проблема касается, собственно говоря, лишь субъективной стороны. Вопросъ о настоящемъ и будущемъ мѣстѣ религіи въ духовной жизни людей прежде всего зависитъ отъ того, бу-

дутъ ли въ состояніи чувства и потребности человѣка оставаться при до сихъ поръ имѣвшихся религіозныхъ формахъ и символахъ, или же должны быть созданы новые, если старые окажутся неудовлетворительными. Всякій, кто обращаетъ вниманіе на непрерывность духовнаго развитія, долженъ приписывать рѣшающее значеніе субъективной, личной области въ религіозной жизни, какъ бы она ни маскировалась историческимъ преобладаніемъ внѣшнихъ формъ.

Но мнѣ кажется, что Джемсъ слишкомъ легко обходитъ затрудненіе, представляемое здѣсь проблемой непрерывности. Вовсе не слѣдуетъ само собою, будто личный элементъ религіи сохраняется, когда историческія формы ея отпадаютъ и вымираютъ. Какъ видно изъ моей философіи религіи, я стою здѣсь на той точкѣ зрѣнія, что вижу возможность сохраненія глубины и концентрированности жизнепониманія, имѣвшихъ столь прочную опору въ историческихъ формахъ религіи, хотя и не могу привести никакихъ неопровержимыхъ доказательствъ ни въ пользу необходимости этого, ни въ пользу возможности для нихъ эквивалентовъ. Мы стоимъ здѣсь лицомъ къ лицу съ возможностью уничтоженія цѣнностей. Исторія показываетъ намъ непрерывное соотношеніе, параллелизмъ между личнымъ элементомъ и установленнымъ. Если это соотношеніе должно сохраниться и въ будущемъ, то это будетъ возможно лишь благодаря тому, что человѣческій духъ на пути своего развитія пріобрѣтаетъ способность находить или создавать для глубочайшихъ жизненныхъ опытовъ великіе символы, могущіе имѣть общее значеніе для болѣе мелкихъ или болѣе крупныхъ группъ людей. На это можно надѣяться, но доказать этого нельзя. А между тѣмъ это—одинъ изъ важнѣйшихъ вопросовъ, касающихся будущности человѣчества. Нужно слишкомъ съ легкимъ сердцемъ и неяснымъ пониманіемъ относиться къ величайшимъ конфликтамъ жизни, чтобы не чувствовать остраго жала этой проблемы. — Можно ли при новыхъ условіяхъ попрежнему употреблять слово „религія“,—вопросъ безразличный, къ которому Джемсъ относится съ подобающей ироніей.

Если сравнить описаніе религіознаго опыта у Джемса съ моимъ описаніемъ, то окажется, что оба мы обратили вниманіе на одни и тѣ же явленія. Религіозный опытъ характеризуется въ глазахъ Джемса тѣмъ, что является „цѣло-

стной реакціей“ человѣка на жизнь; это — опытъ умиротворенія, единства и энергіи, добываемый часто кризисомъ, ведущимъ къ устраненію мрачнаго взгляда на жизнь и ея дисгармоніи. Здѣсь я не вижу опредѣленнаго указанія на то, что дисгармонія, за устраненіе которой борется религіозное сознаніе во всѣхъ своихъ формахъ, есть дисгармонія между цѣнностью и дѣйствительностью. Религія человѣка опредѣляется отношеніемъ цѣнностей, извѣстныхъ ему, къ извѣстной ему дѣйствительности. Цѣннымъ ему можетъ казаться сохраненіе и развитіе физической жизни, но могутъ казаться цѣнными и идеальныя блага. Его общее чувство по отношенію къ жизни опредѣляется всегда тѣмъ, покрыто ли небо цѣнностей тучами или нѣтъ. Исходя изъ этой точки зрѣнія, я пришелъ къ моей гипотезѣ о сохраненіи цѣнности, какъ объ основной религіозной идеѣ или религіозной аксіомѣ. Джемсъ придаетъ основное значеніе чувству внутренняго единства и опыту, свидѣтельствующему намъ о притокѣ внутренней энергіи, не обращая достаточнаго вниманія на то, что это единство и повышеніе энергіи имѣютъ для человѣка главнымъ образомъ лишь тотъ смыслъ, что устраняютъ дисгармонію между цѣнностью и дѣйствительностью. Я, однако, не думаю, чтобы Джемсъ не согласился съ моей гипотезой. Какъ уже замѣчено выше, по его мнѣнію, религія прежде всего основывается на субъективномъ опытѣ, но въ то же время болѣе или менѣе сознательно опирается на ту предпосылку, что трагическій элементъ міра лишь частиченъ и преходящъ, что крушеніе и гибель—не послѣднее слово бытія. Поэтому религіозное сознаніе въ силу самой своей природы должно дѣлать нѣкоторыя предположенія относительно космическихъ условій и глубочайшей природы бытія. Въ этомъ пунктѣ религія издавна была склонна переходить въ метафизику, и обратно, метафизика, сама того часто не сознавая, исходила въ своихъ построеніяхъ изъ религіозныхъ предпосылокъ. По Джемсу, всякая попытка болѣе опредѣленной и конкретной формулировки этихъ послѣднихъ предпосылокъ есть „over-belief“, т. е. ведетъ изъ области мышленія и опыта въ область фантазіи и мистицизма. „Супранатурализмъ“ самого Джемса представляетъ тому примѣръ. Про новыя исходныя точки развитія, которыя онъ

допускаетъ, можно лишь сказать, что ихъ причины нельзя установить предварительно; но что яко бы онѣ имѣютъ „сверхъестественную“ причину—это не мотивируется даже его собственными взглядами.

Я схожусь съ Джемсомъ еще въ одномъ существенномъ пунктѣ: какъ и онъ, я сильно подчеркиваю индивидуальныя различія религіознаго опыта и религіозной вѣры. Его мастерское изображеніе противоположности, сказывающейся въ пониманіи вещей здоровыми и больными душами, представляетъ собою въ сущности защиту выставленнаго мною „принципа личности“. Противоположность эта соотвѣтствуетъ указанной мною противоположности между экспансивными и дисгармоническими натурами („Философія религіи“, §§ 36—37, ср. § 94). Но характеристика Джемса отличается такой силой и ясностью, что еще съ большей, чѣмъ прежде, необходимостью выдвигается вопросъ, дѣйствительно ли различныя личности могутъ имѣть „одну и ту же“ религію.

Примѣчанія.

[1]) Этотъ страхъ передъ матеріапизмомъ можетъ вести къ серьезнымъ послѣдствіямъ. Вундтъ, желая выдвинуть самостоятельность психологіи, естественно старается ограничить „элементы“ возможнымъ минимумомъ, такъ какъ допущеніе физіологическаго коррелата является необходимымъ лишь для элементовъ, а не для ихъ связи и не для ихъ соединеній. Ему внушаетъ серьезное опасеніе, что я назвалъ новое свойство, пріобрѣтаемое ощущеніемъ при узнаваніи,—качествомъ („качество извѣстности“), такъ какъ, по его мнѣнію, я тѣмъ самымъ хочу замѣнить психологическое объясненіе физіологическимъ. Въ этомъ онъ видитъ знаменіе времени: „этого изслѣдователя вовсе нельзя причислить къ принципіальнымъ защитникамъ матеріалистической психологіи. Но мнѣ представляется характернымъ для присущаго современной литературѣ преобладанія гипотетическихъ и безплодныхъ въ психологическомъ отношеніи попытокъ физіологическаго объясненія, что даже такіе... безпристрастные психологи, какъ Геффдингъ, не могутъ отъ нихъ удержаться“ (Philos. Stud., X, стр. 61).

На это я могу отвѣтить, что, по моему мнѣнію, при изученіи всѣхъ психологическихъ явленій надо ставить вопросъ, поскольку въ данномъ случаѣ возможно найти физіологическое объясненіе; это относится какъ къ соединеніямъ и сравненіямъ, такъ и къ отдѣльнымъ элементамъ и качествамъ. А согласно гипотезѣ тождества, которой придерживаться склоненъ и Вундтъ, физіологическое объясненіе не исключаетъ психологическаго; всякое явленіе, поскольку возможно, должно быть освѣщено съ этихъ обѣихъ сторонъ.

Непосредственное узнаваніе я понимаю психологически по аналогіи съ ассоціаціей по сходству и съ сравненіемъ, какъ пограничный, предѣльный случай по отношенію къ нимъ, именно какъ наиболѣе элементарную форму, въ которой отношеніе сходства проявляется въ сознаніи.

Психологическое объясненіе, даваемое Вундтомъ, стираетъ различіе между болѣе элементарными и болѣе сложными психическими процессами, такъ какъ оно допускаетъ, что свободныя представленія также принимаютъ участіе въ простѣйшемъ случаѣ узнаванія.

Позицію, аналогичную той, какую онъ занимаетъ по отношенію къ явленіямъ непосредственнаго узнаванія, Вундтъ занимаетъ и при обсужденіи закона Вебера, различая самыя ощущенія и ихъ „сравненіе“ (Physiolog. Psychologie, 5 Aufl., I, стр. 541). Еще большой вопросъ, пріемлемо ли такое разграниченіе по отношенію къ элементарнымъ ощущеніямъ.

Изъ литературы о Вундтѣ я могу указать въ особенности на Edm. König: W. Wundt. Seine Philosophie und Psychologie. Stuttgart, 1901.

(Fromanns Klassiker der Philosophie. Есть рус. пер. въ изд. „Образованія.“ Allan Vannérus: Vid studiet af Wundts psykologi. Stockholm, 1896.— Мнѣ оказался также полезнымъ ненапечатанный рефератъ о Вундтѣ, какъ психологѣ, моего молодого друга Mag. art. Августа Бьярнасона.

[2]) Ср., напр., Вундта System der Philosophie (1 Aufl), стр. 533: „Такъ какъ ростъ психической энергіи заключается лишь въ качественномъ усовершенствованіи органическихъ формъ, то количественное опредѣленіе физико-химическихъ формъ энергіи остается совершенно имъ незатронутымъ... При всемъ прогрессѣ органическаго развитія количество силъ природы возросло столь же мало, какъ и количество матеріи. Но въ цѣнности своей силы природы и ихъ субстраты въ развитіи органической жизни возросли необыкновенно. Да и вообще опредѣленія цѣнностей стали впервые возможными и въ то же время необходимыми лишь съ возникновеніемъ цѣлесообразныхъ волевыхъ дѣйствій и связанныхъ съ ними представленій и чувствованій“. Ср. Physiol. Psychol. [5], III, стр. 781.

[3]) Актуальное понятіе души особенно было выдвинуто Фихте, но оно заключается уже во взглядѣ Канта на сознаніе, какъ на синтезъ. У насъ, въ Даніи, оно встрѣчается у Зибберна и у меня. (См. въ особенности мои „Психологическія изслѣдованія“, стр. 67—81).

[4]) По мнѣнію Вундта, я въ своихъ „Психологич. изслѣдованіяхъ“ (стр. 60) неправильно понялъ его слова объ апперцепціи въ третьемъ изданіи „Физіол. психологіи“, такъ какъ изъ того, что различія между ассоціаціей и апперцепціей основываются на абстракціи, я заключилъ, что онъ не признаетъ ихъ различными психическими процессами; это яко бы происходитъ оттого, что „фактически они встрѣчаются всегда вмѣстѣ“ (Ph. St., VII, 229). Но въ позднѣе вышедшемъ четвертомъ изданіи „Физіол. психологіи“ по поводу простѣйшихъ соединеній представленій говорится (II, стр. 447): „эти явленія полнымъ отсутствіемъ вліянія воли на способъ ихъ возникновенія вполнѣ опредѣленно отличаются отъ апперцептивныхъ соединеній представленій, подлежащихъ изученію въ дальнѣйшемъ“; затѣмъ дальше: „ассоціація приводитъ представленія въ такую связь, въ которую они могли бы вступить въ силу своихъ внутреннихъ свойствъ, независимо отъ вліянія всякой внутренней волевой дѣятельности“. А такъ какъ Вундтъ постоянно (также и въ пятомъ изданіи своего труда) допускаетъ особый центръ апперцепціи въ мозгу, то, повидимому, ясно, что апперцепція и ассоціація не непремѣнно всегда возникаютъ совмѣстно.—Дѣятельность, выражающуюся въ апперцепціи, мы, по мнѣнію Вундта, сознаемъ непосредственно путемъ „чувства дѣятельности“ (Thätigkeitsgefühl), свойственнаго всякой апперцепціи (Ph. Ps. [4] II, 266, 270, 279). Въ другихъ мѣстахъ (напр., Phil. Stud., X, 109) онъ описываетъ апперцепцію, или вообще волевую дѣятельность, какъ объектъ непосредственной интуиціи.

(Ср. также Phys. Psych. [4] II, 560: „Понятіе дѣятельности почерпнуто нами прежде всего изъ нашихъ собственныхъ волевыхъ дѣйствій, и лишь отъ нихъ было перенесено на внѣшніе, приводимые въ движеніе, объекты“).

Въ своемъ прежнемъ изложеніи Вундтъ ставилъ сознаніе активности и дѣятельности въ тѣсную связь съ непосредственнымъ ощущеніемъ иннерваціи, но впослѣдствіи оставилъ этотъ взглядъ.—О трудностяхъ,

связанныхъ съ каждымъ видомъ сознанія дѣятельности, Вундтъ вовсе ничего не говоритъ, какъ это ни удивительно.—Ср. по этому вопросу мою „Психологію". VII, 13, 4 и „Психологич. изслѣдованія", стр. 68—81.

[5]) Ср. статью Вундта; „Ueber die Definition der Psychologie (Phil. Stud., XII, 517); Fr. Paulsen: Einleitung in die Philosophie, Berl., 1892. 116—132 (Intellektualistische und voluntaristische Psychologie).

[6]) Въ моемъ изложеніи психологіи уже въ первомъ изданіи (1882) я старался показать элементъ психической активности при чувственномъ воспріятіи, ассоціаціи представленій, чувствѣ удовольствія и неудовольствія, а также въ томъ, что спеціально называется хотѣніемъ (Wollen), и нашелъ въ волѣ собственную и глубочайшую природу духовной жизни (IV, 7-е). Но еслибъ мнѣ пришлось теперь въ корень переработать это произведеніе, то я и по формѣ изложенія превратилъ бы его въ психологію воли.

[7]) Характерныя выраженія Вундта о метафизикѣ см. въ Phil. Stud. XIII, стр. 80, 428.—Введеніе въ философію, стр. 348—352.

[8]) Изложеніе взглядовъ Вундта по этому пункту находится въ его System der Philosophie, IV, 1, 3. (1-е изд. стр. 361—367). Ходъ его мыслей для меня не вполнѣ ясенъ, но я изложилъ его, какъ понималъ.

[9]) Ср. по этому вопросу мою „Психологію" [4], стр. 66; „Философію религіи", стр. 66—86; „Философскія проблемы", стр. 62—65.—„Въ своей превосходной рѣчи въ память Фехнера Вундтъ справедливо характеризуетъ спекуляцію Фехнера, какъ построенную на аналогіи, въ противоположность научному методу, требующему индукціи. Отношеніе между аналогіей и индукціей, по мнѣнію Вундта, таково, что первая ограничивается незначительнымъ количествомъ отличительныхъ признаковъ, тогда какъ вторая требуетъ ихъ возможно больше. (G. Th. Fechner: Rede zur Feier seines hundertjährigen Geburtstages. Leipzig, 1901, стр. 70—73). Но прежде и главнѣе всего надо принимать при аналогіи во вниманіе исходный пунктъ (т. наз. Вундтомъ „Angriffspunkt) или пунктъ сходства. Аналогія—сходство отношеній, и рѣшающее значеніе будетъ имѣть здѣсь то, въ какой степени это относительное сходство можетъ разсматриваться, какъ признакъ глубже лежащаго тождества. Въ метафизикѣ и религіи бытіе истолковывается, какъ нѣчто цѣлое, путемъ представленія отдѣльнымъ лицомъ его отдѣльныхъ частей или сторонъ, и аналогія всегда останется здѣсь несовершенной.

[10]) Ср. мою „Философію религіи", стр. 217—246; 334—339.

[11]) Подъ „гетерогоніей цѣлей" Вундтъ понимаетъ то же самое, что я называю субъективнымъ перемѣщеніемъ цѣнностей (см. мою „Этику", XIII, 4). Онъ, повидимому, допускаетъ, что перемѣщеніе мотивовъ (субъективное перемѣщеніе цѣлей) постоянно предполагаетъ, что дѣйствіе имѣетъ въ себѣ нѣчто большее, чѣмъ содержится въ намѣреніи. Это, однако, не всегда необходимо, такъ какъ отчасти привычка къ результатамъ дѣятельности, отчасти другія привходящія условія могутъ сдѣлать возможнымъ возникновеніе новыхъ мотивовъ.—Въ чисто психологической формѣ перемѣщеніе мотивовъ описано у Спинозы, Гертли и Джемса Милля. Въ исторіи философіи Гегель придавалъ большое значеніе „метаморфозѣ цѣлей".

[12]) Ср. мои критическія замѣчанія по поводу этики Вундта въ „Этическихъ изслѣдованіяхъ", стр. 28 (гдѣ я показалъ, что Вундтъ въ своей

полемикѣ противъ утилитарной морали забываетъ свое ученіе о „гетерогоніи цѣлей“) и въ „Этикѣ“, VIII, 4; XIII, 4.

[13]) По поводу исторіи итальянской философіи до Ардигò я могу указать на Louis Ferri: Histoire de la philosophie en Italie au XIX siècle (Paris 1869); Alfr. Espinas: La philosophie experimentale en Italie (Paris. 1880). Въ руководствѣ Ueberweg'ae сть обзоръ, составленный Luigi Credaro. По поводу осужденія критицизма ср. Rud. Eucken: Thomas von Aquino und Kant, ein Kampf zweier Welten. Berlin 1901.

[14]) Эти послѣднія замѣчанія объ эквивалентности встрѣчаются въ произведеніи Unità della coscienza (стр. 410—413), вышедшемъ гораздо позже, чѣмъ La formazione naturale. Они представляются мнѣ, однако, не совсѣмъ точными, такъ какъ, если допустить, что, кромѣ внутреннихъ предрасположеній, должны явиться еще внѣшнія условія для возникновенія „distinzione“, то особыя, спеціальныя формы уже имѣютъ свои эквиваленты не въ одномъ только Indistinto, но и въ его предрасположеніяхъ, потенціальныхъ свойствахъ внѣшнія условія. Это заключается собственно и въ самомъ ученіи Ардигò, такъ какъ онъ считаетъ всякое Indistinto ограниченнымъ и различіе между indistinto и distinto—относительнымъ.

[15]) Quando il pensiero perdi di vista l'infinito, fissandosi nel distinto finito, esso infinito lo assiste inosservato, e costituisse la stessa forza della logica del suo discorso („Когда мысль теряетъ изъ виду безконечное и сосредоточивается на опредѣленномъ конечномъ, само безконечное незамѣтно ей помогаетъ, проявляясь въ логической силѣ ея разсужденій“). Form. nat., p. 136 (Op. Phil. II).

[16]) Ардигò ясно понимаетъ, что обязательность основывается не на сходствѣ мысли съ объектомъ, который мыслится, но на ея собственной внутренней природѣ (La psicologia come scienza positiva, стр. 228) (Op. filos. I). Но этимъ обязательность вовсе не объясняется.

Въ другомъ мѣстѣ (L'unità della coscienza, 441) (Op. fil. VII) истину онъ называетъ свойствомъ мысли (una qualità del' pensiero). Но если мысль есть явленіе на ряду съ другими явленіями, то что общаго у этого свойства мысли съ этими послѣдними?—Здѣсь у Ардигò сказывается извѣстный догматизмъ.

[17]) Въ позднѣйшемъ изданіи—La psicologia (1882) — Ардигò прибавляетъ слѣдующее замѣчаніе по поводу „психо-физической реальности“: „это выраженіе, „психо-физическая субстанція“, обозначаетъ не что иное, какъ естественное Indistinto (состояніе недифференцированности), предшествующее и лежащее въ основѣ двухъ дифференцировавшихся явленій: явленій міра психики и міра матеріи“ (стр. 387). Понятіе Indistinto было введено впервые въ La formazione naturale (1877).

[18]) Ардигò полемизируетъ здѣсь спеціально противъ Маміани. См. La religione di T. Mamiani. (Op. fil. II.).

[19]) В. Джемсъ совсѣмъ недавно въ горячихъ выраженіяхъ заявилъ о своемъ согласіи со старой англійской школой и высказалъ, что въ основу своихъ взглядовъ онъ положилъ ея принципъ. (См. объ этомъ мою статью: „По поводу нѣкоторыхъ религіозно-философкихъ работъ новѣйшаго времени“. Универс. программа 1903 г., стр. 71). Но это согласіе касается лишь извѣстныхъ общихъ положеній, признаваемыхъ теперь большинствомъ философовъ и встрѣчающихся у Джемса съ такими ви-

доизмѣненіями, которыя не могутъ быть выведены изъ самыхъ принциповъ старой англійской школы.

[20]) Кромѣ указанныхъ произведеній, Брэдли написалъ еще цѣлый рядъ статей въ журналѣ Mind. Въ послѣдующемъ изложеніи я воспользовался нѣкоторыми изъ нихъ.

[21]) Брэдли до извѣстной степени противникъ волюнтаризма. Уже изъ его основной точки зрѣнія слѣдуетъ, что въ апеллированіи къ волѣ и ссылкахъ на нее онъ не можетъ найти никакого разрѣшенія своихъ загадокъ. „То, что мы знаемъ, какъ волю, предполагаетъ отношеніе и процессъ и въ то же время непримиренную дисгармонію элементовъ. То же самое можно сказать про энергію или актуальность и т. п." (Appearance and Reality, 483). Брэдли исходитъ здѣсь изъ того, что понятіе, на которомъ мы строимъ свое міровоззрѣніе, само должно быть законченнымъ само въ себѣ и не должно вести къ новымъ вопросамъ. Подобно Гете, онъ считаетъ „Urfenomen" (изначальное явленіе) чѣмъ-то такимъ, что само не требуетъ объясненія (Ср. мои „Филос. проблемы", 56 стр.). Что воля есть понятіе, вызывающее новые вопросы, въ этомъ Брэдли несомнѣнно правъ. Шопенгауэръ, родоначальникъ волюнтаризма въ XIX вѣкѣ, упустилъ это изъ виду. Но нельзя ли сказать того же про всѣ вообще понятія, которыя мы пытаемся выставить, какъ конечныя, законченныя сами въ себѣ? Нельзя ли сказать то же прежде всего и про самое понятіе опыта, которое кладетъ въ основу своихъ построеній Брэдли?—Я смотрю здѣсь на дѣло съ чисто психологической стороны. Брэдли до сихъ поръ еще не выпустилъ въ свѣтъ свою психологію. Но изъ его статей въ Mind (On active attention. 1902.; The definition of will. 1902—1903) видно, что его психологія должна имѣть преобладающе интеллектуалистическій характеръ.

Противъ Джемса Уорда, критиковавшаго Брэдли съ точки зрѣнія волюнтаризма, А. Е. Тэйлоръ, мыслитель, близко стоящій къ Брэдли, возражаетъ такъ: ясно, что актуальность (активность) не можетъ быть выраженіемъ чего-то высшаго, абсолютнаго, такъ какъ активность всегда предполагаетъ сопротивленіе (Mind. 1900., стр. 258). Ср. мою „Философію религіи", стр. 64, 81. По отношенію къ этому возраженію нѣтъ другого выхода, кромѣ того, къ которому часто прибѣгали философы-теисты, а именно—считать божество ограниченнымъ. Такъ дѣлаетъ Рэшдель въ статьѣ Personality, human and divine (въ сборникѣ Personal Idealism.) Въ особенности проблема зла заставила многихъ мыслителей придти къ такому результату. Отсюда ясно видно, какъ проблемы возникаютъ все вновь и вновь. „Абсолютное", по мнѣнію Рэшделя, —не богъ, но „общество, охватывающее собою бога и всѣхъ духовъ".—Но очевидно нѣтъ никакой пользы заводить разработку проблемъ въ область миѳологіи.

[22]) Отдѣльныя черты для характеристики Тэна я заимствовалъ у Бутми (Taine, Renan, Scherer. Paris, 1900) и изъ рѣчи въ память Тэна, сказанной Альб. Сорелемъ при вступленіи во французскую академію (1895).

[23]) Charles Renouvier: Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques. Paris, 1886. II, 395 *).

Ср. о Ренанѣ G. Séailles: Ernest Renan. Essai de biographie psy-

*) Въ текстѣ пропущена выноска [23]). См. Шарль Ренувье, стр. 80.

choloqigue. Paris. 1894; M-me Darmstetter: La vie d'Ernest Renan. Paris 1898. Ed. Platzhoff: Ernest Renan. Ein Lebensbild. Leipzig, 1900.

24) Ср. мои „Психологическія изслѣдованія“ (1889), 76; „Психологію“, VII, B, 4; статью „Wiedererkennen, Assoziation und psychische Aktivität Vierteljahrschrift. f. wissensch“. Philos. XIV, 307 и сл.

25) Ренувье умеръ въ 1903 г.

26) Въ послѣдній годъ его жизни появился Le personalisme. 1903.

27) Ренувье заимствовалъ эту мысль у своего рано умершаго друга Jules Lequier, на котораго онъ часто ссылается. Въ статьѣ Doute ou croyance (L'année philosophique, 1895), стр. 44—51, онъ, приводитъ изъ него большую цитату.—Все это воззрѣніе напоминаетъ философію Фихте. Споръ между догматизмомъ и идеализмомъ, по мнѣнію Фихте, можетъ быть рѣшенъ путемъ выбора, а выборъ зависитъ оттого, какого рода человѣкъ, его производящій. См. объ этомъ особенно Die Bestimmung des Menschen. Berlin, 1800, стр. 186, 193.

28) Новое изложеніе даетъ Le personalisme.

29) Больше объ этомъ см. мою „Психологію“, V, Д. и „Философскія проблемы“, стр. 60, 62. О послѣднихъ дняхъ Ренувье см. L. Prat: Les derniers entretiens (de Ch. Renouvier). Paris, 1904.

30) См. введеніе къ статьѣ Максуэлла о силовыхъ линіяхъ Фарадея (нѣм. пер. Больтцмана въ Klassiker der Naturwissenschaft, Ostwald'a, № 69, стр. 4). Мысль о томъ, что примѣненіе ученія о числахъ къ явленіямъ природы основывается на аналогіи, высказана Гельмгольтцемъ въ его статьѣ въ юбилейномъ сборникѣ въ честь Целлера (1887): Zählen und Messen, erkenntnissteoretisch betrachtet, и Эрнстомъ Махомъ въ его Die Principien der Wärmelehre, historisch-kritisch erläutert (1896). — Какъ занимало Максуэлла понятіе аналогіи, видно изъ того, что отъ того же времени, когда имъ была написана статья о теоріяхъ Фарадея, остался рукописный отрывокъ, посвященный вопросу, существуютъ ли дѣйствительныя аналогіи въ природѣ (Отрывокъ этотъ напечатанъ у Campbell and Garnett: The life of James Clerk Maxwell. London, 1882, 235—244). Но конечный результатъ для меня все-таки не ясенъ Въ этомъ очеркѣ указываются различныя аналогіи, могущія имѣть значеніе для познанія. О вліяніи на Максуэлла критической философіи свидѣтельствуетъ его замѣчаніе по поводу аналогіи между логическимъ основаніемъ и причиной: reasons when spoken of with relation to objects, get the name of causes, which are reasons analogically referred to objects instead of thoughts („Когда говорится объ объектахъ, вещахъ, то логическія основанія получаютъ названіе причинъ, которыя представляютъ собою не что иное, какъ логическія основанія, перенесенныя съ мыслей на предметы“) (стр. 238).

31) Уже Курно (Cournot) (De l'enchainement des idées fondamentales. 1861) развивалъ подобныя же мысли.

32) На собраніи University College Christian Association въ маѣ 1903 г. лордъ Кельвинъ заявилъ, что гдѣ дѣло касается возникновенія жизни, не можетъ быть и рѣчи о томъ, чтобы наука утверждала или отрицала творческую силу; нѣтъ, наука положительно утверждаетъ существованіе творческой и направляющей силы, такъ какъ жизнь не можетъ быть объяснена чисто физическими силами. Эти слова вызвали оживленные дебаты, въ которыхъ противъ Кельвина рѣшительно высту-

пили Тизельтонъ-Дайеръ, Карлъ Пирсонъ, Рэ-Ланкастеръ и др. (Times weekly, 8, 15 и 22 мая). Столь большое вниманіе къ такому некритическому мнѣнію было, конечно, вызвано славой и авторитетомъ, какими великій физикъ пользуется въ области своей науки.

[33]) Взгляды Кирхгофа Больтцманъ (Gustav Robert Kirchhoff, Festrede. 1888. 25) излагаетъ слѣдующимъ образомъ: „дѣло не въ томъ, чтобы строить смѣлыя гипотезы и по движеніямъ молекулъ угадывать движеніе тѣлъ, но въ томъ, чтобы, не прибѣгая къ гипотезамъ, составлять уравненія, насколько возможно полно и съ количественной точностью соотвѣтствующія міру опыта, не хлопоча о сущности вещей и силахъ. Въ своей книгѣ о механикѣ Кирхгофъ желаетъ изгнать и устранить даже всѣ метафизическія понятія въ родѣ силы, причины движенія; онъ ищетъ лишь уравненій, возможно вѣрно и полно соотвѣтствующихъ наблюдаемымъ движеніямъ".

[34]) Ср. мои „Философскія проблемы", стр 46.

[35]) На философскомъ конгрессѣ въ Парижѣ въ 1900 г., при обсужденіи доклада, примыкавшаго къ точкѣ зрѣнія Маха и Кирхгофа, было высказано, что стремленіе замѣнить въ наукѣ понятіе силы понятіемъ ускоренія происходитъ изъ желанія замѣнить мускульные символы символами зрительными, что, въ свою очередь, объясняется способностью послѣднихъ къ точному измѣренію.

[36]) Ср. по поводу этого динамико-символическаго понятія истины— „Философ. проблемы", стр. 37 и сл.

[37]) Ср. „Философ. проблемы", стр. 15, 18.—Ученикъ Авенаріуса Карстаньенъ далъ резюме перваго тома „Критики чистаго опыта" въ своей работѣ Richard Avenarius' biomechanische Grundlegung der neuen allgemeinen Erkenntnisstheorie (München, 1894). Во многихъ пунктахъ изложеніе основного произведенія Авенаріуса становится яснѣе въ передачѣ Карстаньена, но эта ясность достигается лишь благодаря психологическимъ примѣрамъ, заимствованнымъ изъ второй части произведенія, чего собственно нельзя было дѣлать, такъ какъ „независимый" рядъ долженъ былъ бы объяснять „зависимый", а не обратно. Кромѣ того, самъ Карстаньенъ добавляетъ нѣкоторые „симптомы"; ими я воспользовался въ текстѣ.—Приведенное въ текстѣ устное выраженіе Авенаріуса находится въ статьѣ Richard Avenarius: Ein Nachruf, von Fr. Carstanjen (Vierteljahresschrift f. wissensch. Philos. XX). Вундтъ въ своей, въ общемъ превосходной, критикѣ Авенаріуса (Ueber naiven und kritischen Realismus. Ph. St. XIII, 331) несправедливо называетъ его ученіе матеріализмомъ.

[38]) Ср. мою „Философію религіи", § 88 (въ концѣ).

[39]) Тогда какъ Авенаріусъ далъ естественную исторію проблемъ, я въ своей работѣ „Философскія проблемы" поставилъ себѣ задачей найти характерныя черты въ содержаніи различныхъ основныхъ проблемъ. Мое изслѣдованіе подкрѣпляетъ изслѣдованіе Авенаріуса постольку, поскольку оказывается, что въ каждой такъ называемой проблемѣ проявляется отношеніе между прерывностью и непрерывностью.

Существенное различіе между нами въ томъ, что я подчеркиваю неисчерпаемость опыта (бытія), тогда какъ Авенаріусъ оперируетъ съ идеей о конечномъ, послѣднемъ состояніи. Поэтому же я больше обра-

щаю вниманія на постоянную ирраціональность въ нашемъ интеллектуальномъ отношеніи къ бытію.

[40]) Съ точки зрѣнія, схожей съ моею, теорія Гюйо подверглась критикѣ въ остроумной статьѣ Ch. Christophle: Le principe de la vie comme mobile morale selon I. M. Guyau. Etude critique (Отдѣльный оттискъ изъ Revue de Metaphysique et de Morale).

[41]) Ср. объ этомъ мою „Философію религіи", § 31.—Fouillé (Le mouvement idéaliste, стр. XXII) называетъ „нерелигію" Гюйо религіей будущаго, хотя самъ Гюйо не хотѣлъ ее такъ называть. F. Buisson (L'éducation morale et l'éducation religieuse, въ сб. Questions de Morale. Paris, 1900, ст. 329) полагаетъ, что она прежде всего имѣетъ право на названіе религіи.—Конечно, названіе особеннаго значенія не имѣетъ.— Хорошую характеристику Гюйо и обзоръ его идей далъ Фуллье въ книгѣ La morale, l'art et la religion d'après Guyau. Paris, 1889. Американскій философъ религіи Джона Ройсъ также далъ полную симпатіи характеристику Гюйо (статья въ его Studies in good and evil, New Iork, 98. стр 379—384).

[42]) Въ своей книгѣ Richard Wagner, poète et penseur (3 ed., 301, 429—432) Анри Лихтенберже пытался доказать, что Ницше несправедливъ къ Вагнеру, упрекая его въ „обращеніи" въ христіанство. Въ развитіи воззрѣнія на жизнь у Вагнера, несмотря на различные оттѣнки, есть цѣльность и послѣдовательность. Что впослѣдствіи онъ ставитъ христіанство выше буддизма, тогда какъ раньше ставилъ ихъ рядомъ, объясняется главнымъ образомъ — какъ и у Ницше въ своемъ родѣ — реакціей противъ пессимизма. „Конфессіональнымъ" въ своихъ религіозныхъ воззрѣніяхъ Вагнеръ не былъ никогда.

[43]) Сестра Ницше, г-жа Е. Фёрстеръ-Ницше — начала издавать біографію, которой пока вышло два тома (Leipzig, 1895—1897). Они доведены до 1880 г. Затѣмъ есть Nietzsches Briefe (2 Bde, 1900—1902). (Позже появился послѣдній томъ біографіи и 3-й томъ писемъ). Въ біографіи Эрвина Родэ, написанной Крузіусомъ, можно найти много указаній для пониманія Ницше; равнымъ образомъ и въ прекрасной книгѣ Пауля Дейссена: Erinnerungen d. Nietzsche. Leipzig, 1901. Пріятельница Ницше—Мальвида Мейзенбургъ—дала интересный обзоръ личности Ницше въ своей книгѣ Individualitäten (1901, стр. 1—41).

[44]) По отношенію къ Сократу Ницше вообще строгъ и несправедливъ. Онъ не находитъ для него достаточно бранныхъ словъ. Въ „Происхожденіи трагедіи" Сократъ, кромѣ интеллектуализма, упрекается еще въ оптимистической вѣрѣ въ жизнь. Впослѣдствіи (Fröliche Wissenschaft. Aph. 340) Ницше поноситъ его за пессимизмъ, который онъ видитъ въ послѣднихъ словахъ Сократа, обращенныхъ къ Платону съ просьбой принести въ жертву Эскулапу пѣтуха. Значитъ, Сократъ смотрѣлъ на жизнь, какъ на болѣзнь! — Ницше слѣдуетъ здѣсь традиціонному, неоплатоническому истолкованію извѣстнаго выраженія. Профессоръ Гейбергъ показалъ, что его можно истолковать гораздо проще, менѣе мистично, если сравнить его съ общимъ контекстомъ (см. „Обзоръ дѣятельности Датской Королевской Академіи Наукъ, 1902. I. L. Heiberg: Sokrates' sidste Ord).

[45]) Въ своемъ послѣднемъ произведеніи—Wille zurMacht—Ницше самъ называетъ свои воззрѣнія аристократизмомъ (Werke, XV, 427). Въ цити-

рованномъ мѣстѣ Ницше, повидимому, полемизируетъ съ Гюйо и Фуллье, придающими столь большое значеніе соціологическому методу и его важности для воззрѣнія на жизнь.

[46]) Здѣсь взглядъ Ницше измѣнился, такъ какъ въ Unzeitgemässe Betrachtungen (Drittes Stück, § 5) содѣйствовать появленію сверхчеловѣка признается задачей в с ѣ х ъ людей. Здѣсь дуализмъ еще не особенно рѣзокъ, и проблема еще не такъ сложна.

[47]) Принадлежавшіе Ницше экземпляры книгъ Гюйо съ замѣчаніями на поляхъ находятся въ архивѣ Ницше въ Веймарѣ, откуда важнѣйшія замѣтки были сообщены Фуллье, въ выпискахъ. Онъ воспользовался ими для интересной главы въ своей книгѣ Nietzsche et l'Immoralisme (1902). Livre III: Les jugements de Nietzsche sur Guyau d'après les documents inédits.

[48]) См. мою „Этику" (X, 3) о значеніи прообразовъ—по аналогіи со значеніемъ варіацій для біологіи.

[49]) Я не вхожу здѣсь въ разсмотрѣніе указаній, сдѣланныхъ Ницше въ гносеологическомъ и метафизическомъ направленіи, въ особенности въ 3-й книгѣ Wille zur Macht. Своимъ пониманіемъ принциповъ познанія онъ напоминаетъ экономически біологическую теорію познанія, а въ своей метафизикѣ воли онъ еще больше напоминаетъ философію Шопенгауэра (онъ лишь говоритъ о „волѣ къ власти" вмѣсто „воли къ жизни").

[50]) Мысль о возвращеніи всѣхъ вещей не нова. Ницше впервые познакомился съ нею, вѣроятно, при своихъ занятіяхъ классицизмомъ. Мысль эта принадлежитъ античности и тѣсно связана съ представленіемъ о мірѣ, какъ объ ограниченномъ цѣломъ. Если къ тому же допустить неизмѣнность и неуничтожимость элементовъ и силъ, то ритмическое возвращеніе и повтореніе становится необходимостью. По мнѣнію стоиковъ, такое возвращеніе наступало послѣ всякаго мірового пожара, какъ для боговъ, такъ и для людей. Тогда все начинаетъ происходить попрежнему; Сократъ снова женится на Ксантиппѣ и т. д. Свое душевное спокойствіе стоики (см. особенно Марка Аврелія, Comm. XI, 1) основывали на томъ, что все равно новаго ничего не будетъ; нашимъ потомкамъ въ мірѣ придется увидѣть не больше существенно новаго, и наши предки не видѣли иного міра, чѣмъ мы.—Въ новѣйшее время теорія вѣчнаго возвращенія разсматривалась часто въ качествѣ яко бы слѣдствія естественно-научнаго міропониманія. Такъ думали Бланки, Лебонъ, Негели, Гюйо (см. Fouillée: Nietzsche et l'Immoralisme, IV, 3. Le retour éternel). И у Достоевскаго являлась эта мысль—какъ искушеніе со стороны дьявола! (Ср. Мережковскій, Толстой и Достоевскій, франц. пер. Paris, 1903, стр. 300).—Возвращеніе и повтореніе необходимы лишь въ томъ случаѣ, если предположить ограниченность міра и въ то же время питать догматическую вѣру въ абсолютное значеніе и обязательность основныхъ научныхъ принциповъ. Если же, напротивъ того, намъ невозможно мыслить какую-нибудь абсолютную ограниченность міра во времени, пространствѣ и энергіи, и если мы считаемъ основные научные принципы лишь руководящими гипотезами въ нашихъ изысканіяхъ, то вовсе не исключается возможность возникновенія новыхъ элементовъ и комбинацій. Законъ относительности естественно ведетъ насъ въ этомъ направленіи и ставитъ насъ лицомъ къ лицу съ возмож-

ностью ирраціональности бытія. Ср. по этому поводу мои „Философскія проблемы", гл. II, III. Поэтому Гёте больше всѣхъ правъ, говоря „Nen ist immer die Erfahrung".—У Ницше ученіе о необходимости вѣчнаго возвращенія непослѣдовательно, такъ какъ въ своей теоріи познанія онъ придаетъ особое значеніе тому, что принципъ тождества и другіе основные принципы являются лишь постулатами нашей воли, выражаютъ лишь наше желаніе подчинить природу своей власти. Тождество въ природу влагаемъ мы сами. „Принудительность въ образованіи понятій, родовъ, формъ, цѣлей, законовъ („міръ тождественныхъ явленій") не должно понимать въ томъ смыслѣ, будто благодаря этому мы въ состояніи установить истинный міръ; нѣтъ, дѣло идетъ лишь о томъ, чтобы устроить себѣ міръ, при которомъ наше существованіе было бы возможно: съ этой цѣлью мы создаемъ себѣ міръ, который поддается для насъ учету, упрощенію, истолкованію и т. д." (Der Wille zur Macht. Aph. 279). Разъ Ницше допускаетъ, что въ дѣйствительности тождественныхъ случаевъ не встрѣчается, въ видахъ послѣдовательности онъ долженъ отказаться отъ вѣры въ вѣчное абсолютное возвращеніе. Опытъ показываетъ намъ лишь нѣкоторое приближеніе къ абсолютной тождественности и повторенію. Метафизика и теорія познанія Ницше несогласимы другъ съ другомъ. А онъ по временамъ полемизируетъ съ естествознаніемъ, потому что оно вводитъ въ природѣ равенство передъ закономъ!

[51]) Въ этомъ пунктѣ Джемсъ примыкаетъ къ Льюба (Leuba). „Leuba is undoubtedly right in contending that the conceptual belief ...although so often efficacious and antecedent, is really accessory and non-essenitial and that the joyous conviction can also come by far other channels than this conception. It is to the joyous conviction itself, the assurance that all is well with one, that he would give the name of faith par excellence" (Varieties of religions, belief, 246 и сл.).—Ср. также The will to believe, ст. X: „большинству людей недостаетъ главнымъ образомъ критики и осторожности, а вовсе не вѣры. Главная слабость ихъ въ томъ, что они вѣрятъ въ свое представленіе о жизни безапелляціонно, въ особенности, если это представленіе имѣетъ за собой инстинктивное чувство любви". Джемсъ добавляетъ, что обращайся онъ къ арміи спасенія или къ другимъ подобнаго рода кругамъ публики, онъ не сталъ бы говорить о волѣ и о правѣ на вѣру; такого рода круги нуждаются скорѣе въ „свѣжемъ дуновеніи науки", чтобы избавиться отъ своей болѣзненности и варварства. Но онъ говоритъ въ кругахъ академическихъ, гдѣ совершенно иныя потребности: „параличъ ихъ природной способности къ вѣрѣ и боязливая абулія въ области религіи—вотъ спеціальныя формы ихъ психической болѣзни".

[52]) Изъ философскихъ критикъ книги Джемса я укажу двѣ: женевскаго психолога Th. Flournoy въ Revue philosophique (Novembre, 1902) и J. M. Muirhead (профессора въ Бирмингамѣ) въ International Journal of Ethics (Januar, 1903). Флурнуа съ восторгомъ соглашается съ Джемсомъ; Мюйрхедъ признаетъ его, какъ психолога, но очень имъ недоволенъ за его метафизику.

ИЗДАНІЯ О. Н. ПОПОВОЙ.

А. Луначарскій. Очеркъ развитія интернаціонала . . 10 к.
В. Тотоміанцъ. Профессіональные союзы рабочихъ . 5 к.
А. Ельницкій. Георгій Валентиновичъ Плехановъ. Біографическій очеркъ . . . . . 7 к.
І. Ларскій. Общество будущаго . . . . . 6 к.
А. Лосицкій. Избирательная система Государственной Думы. Съ діаграммами . . . . . 12 к.
Б. Веселовскій. Земскіе либералы . . . . . 5 к.
Л. Клейнбортъ. Въ тюрьмѣ и ссылкѣ . . . . . 7 к.
Н. Ашешовъ. Александръ Николаевичъ Радищевъ. Общественная характеристика . . . . . 8 к.
Л. Гуревичъ. 9-е января. По даннымъ „анкетной комиссіи" . . . . . 10 к.
П. Румянцевъ. Освободительное движеніе и Государственная Дума . . . . . 6 к.
П. Берлинъ. Первый нѣмецкій парламентъ . . . . 10 к.
П. Масловъ. Русская революція и народное хозяйство . . . . . 5 к.
Б. Веселовскій. Крестьянскіе бунты . . . . . 6 к.
М. Боголѣповъ. Война и финансы . . . . . 5 к.
Д. Зайцевъ. Государственное страхованіе рабочихъ . 8 к.
Б. Вологдинъ. Чему жизнь рабочихъ учитъ . . . . 6 к.
А. Ельницкій. Первое мая въ Россіи . . . . . 8 к.
В. Львовъ. Девяностые годы и творчество В. Вересаева . . . . . 12 к.
І. Давыдовъ. Какъ расходуются народныя деньги . 5 к.
К. Пономаревъ. Пролетаріатъ на Кавказѣ . . . . . 7 к.
П. Румянцевъ. Крестьянство и соціалъ-демократія . 5 к.
А. Глѣбовъ. Общественныя работы . . . . . 12 к.
А. Ельницкій. Первые шаги рабочаго движенія въ Россіи. . . . . 12 к.
М. Боголѣповъ. 9 милліардовъ рублей. Русскій государственный долгъ . . . . . 5 к.
Н. Коробка. Свобода совѣсти . . . . . 5 к.
А. Ульяновскій. Женщины въ процессѣ 50-ти . . . 15 к.
Н. Димъ. Сельскій пролетаріатъ въ Россіи . . . . 12 к.
Б. Кричевскій. Восьмичасовой рабочій день . . . . 15 к.

Изданія О. Н. Поповой.

Кюльпе, О. Введеніе въ философію. Пер. съ нѣм. подъ ред. П. Б. Струве и съ библіогр. дополненіями Я. Н. Колубовскаго. . 1 р. 25 к.

Учен. Ком. Мин. Нар. Пр. одобрена для фунд. библіотекъ средн. учебн. зав.—Рекомендована для фунд. библ. средн. уч. зав. и въ библ. слушательницъ педаг. курсовъ при женск. гимн. вѣд. учр. Имп. Маріи.

Липпсъ, Т. Руководство къ психологіи. Переводъ съ нѣмецкаго М. А. Лихарева. . . . . 1 р. 50 к.

Липпсъ, Т., Основные вопросы этики. Пер. съ нѣм. М. А. Лихарева подъ ред. П. Струве и Н. О. Лосскаго. . . . . 1 р.

Липпсъ, Г. Ф. Основы психофизики. Пер. съ нѣм. Г. А. Котляръ. . . . . 40 коп.

Содержаніе: Задача психофизики.—Основы и объемъ психофизическаго параллелизма.—Качественное и количественное опредѣленіе психофизическаго параллелизма.—Раздраженіе и ощущеніе.—Чувствованіе и выраженіе его.—Субъективное пониманіе и объективная сущность пространственныхъ и временныхъ формъ.—Приложеніе: Указатель литературы предмета.

Лихтенберже, А. Философія Нитцше. Пер. съ франц. подъ редакціей и со вступительной статьей М. Невѣдомскаго. Съ портретомъ Нитцше . . . . . 1 р. 80 к.

Липпсъ, Т. Основы логики. Пер. съ нѣм. Н. О. Лосскаго. . 1 р.

Учен. Ком. Мин. Нар. Пр. допущена въ учен., ст. возр., библіот. средн. учебн. зав.

Мармери, Д. В Прогрессъ науки, его происхожденіе, развитіе, причины и результаты. Пер. съ англ., съ прилож. библіографич. указателя русскихъ переводовъ классическихъ научныхъ трудовъ, а также другихъ книгъ и статей по различнымъ отраслямъ знанія . . . 1 р. 75 к.

Погодинъ, А. Л., проф. **Религія Зороастра.—Джаксонъ** проф. **Жизнь Зороастра.** Пер. съ англ. А. Л. Погодина. . . . . 60 к.

Рисъ-Дэвидсъ. Буддизмъ. Пер. съ англ. О. П. Семеновой, подъ ред. С. Ф. Ольденбурга . . . . . 40 коп.

Содержаніе: Предисловіе. Религіозныя теоріи въ Индіи до буддизма. Источники, на которыхъ основано наше знаніе буддизма. Жизнь Будды. Тайна буддизма. Нѣкоторыя замѣтки по исторіи буддизма.

Спенсеръ, Гербертъ. Автобіографія. Сокращенное изложеніе А. Д. Коротнева. Съ портретомъ Спенсера. . . . . 40 коп.

Изданія О. Н. Поповой.

Спенсеръ, Гербертъ. Происхожденіе науки. (The genesis of Science изъ Essays. Vol. 2). Пер. съ англ. . . . . 30 коп.

Бернштамъ, В. За право! Изданіе 3-е, дополненное новыми набросками . . . . . 80 коп.

Содержаніе: I. За право.—Ахиллесова пята.—Въ одиночку.—На Ривьерѣ.—Карусель.—Мать.—„Ошибка!" II. Якутская область и ссылка.—Судъ скорый.—Неуловимые свидѣтели.—Провокаторы террора.—Диффамація по русскимъ законамъ.—Музей защиты труда.

Луначарскій, А. Отклики жизни. Сборникъ статей . . 80 коп.

Содержаніе: Предисловіе.—Дачники.—Въ мірѣ неяснаго.—О чести.—Есть ли душа у японца.—Діалогъ объ искусствѣ.—Философія и жизнь.—Храмъ или мастерская.—Экскурсія на „Полярную Звѣзду" и въ окрестности.—Варвары.

Менгеръ, А. Право на полный продуктъ труда. Полный перев. съ третьяго исправл. изданія В. Гефдингъ . . . . . 25 коп.

Менгеръ, А. Новое ученіе о нравственности. Перев. съ нѣм. Д. Іолиса . . . . . 20 коп.

Потресовъ, А. (СТАРОВѢРЪ). Этюды о русской интеллигенціи. Сборникъ статей. . . . . 1 р. 20 к.

Содержаніе: Артельная эпопея.—О „наслѣдствѣ" и „наслѣдникахъ".—О разночинцѣ-скитальцѣ.—Что случилось.—Современная весталка.—О двуликой демократіи.—Наши злоключенія.

Эльцбахеръ. Анархизмъ. Изложеніе теорій Годвина, Прудона, Штирнера, Бакунина, Туккера, Кропоткина и Л. Толстого. Перев. Р. Стрѣльцова . . . . . 80 коп.

КНИГОИЗДАТЕЛЬСТВО И СКЛАДЪ ИЗДАНІЙ

О. Н. Поповой

Спб., Невскій, 54.

Выписывающіе изданія О. Н. ПОПОВОЙ изъ склада на сумму не менѣе одного рубля за пересылку не платятъ. Полный каталогъ изданій О. Н. Поповой высылается по требованію безплатно. Земствамъ, школамъ и библіотекамъ уступка.

Типографія Спб. акц. общ. „Слово". Ул. Жуковскаго, 21.

2011142788